

طلب الاختصار ...
ازماده ...

الوفق بين المعجزة والقرآن المعجزة ما يكون ...
خلاف العادة ومخالفا للمجرى الطبيعي ...

الزمان اللازم الممتد الذي يكون ...

ذاتيه ر ... قسم ... ذاتيه در رد عرض وذاتيه در ثبوت ...
ذاتيه در رد عرض آنكه اولا خود موضوع عارض نكته
وبعد بسبب ... از راى ... عرض دیگر ...
ذاتيه در ثبوت آنكه سبب ... از راى عرض بعارض
بر معروض خود ... از آنكه خود موضوع عارض واقع ...
ذاتيه در اثبات انستكه مقارن بالذات باشد
مثل آنكه العالم حادث لانه متغير

قوله موضوعها ... ذات
نفس موضوع مسئله با نفس موضوع علم ... نوع با عرض ذاتى
در صورتيكه موضوع مسئله نفس موضوع علم باشد مثل ...
مثل ... الفكر ... در صورتيكه جزء باشد
از قبيل ... در علم طب در صورتيكه نوع باشد
مثل الاسم ... در صورتيكه عرض ذاتى باشد مثل
...

در ... النور ...

در غوا اکر بو صد نوم ر
آه صاحب دلو را باید ازش

سئل عن الاخفش عن الجزم في قوله تع
والليل اذا يسر فقال لان الليل
لا يسر بل يسرى فيه

ان ازالنسبة بين النقيضين ... النقيض عموم وخصوص مطلق
لان النقيض ... النقيض ... كان النقيضين
... النقيضين ...

قال افلاطون من لم يبتهج ...
وصوت ... فهو مريض المزاج ... العلاج

ماتن المطالع سراج الدين
ارموى

واعلم ان الشيخ الرئيس في الشفاء استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة بانه يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا طرف
فان كل واحد من الاحاد على هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف وهو مح
لان الوسط مضايف للطرف والمتضايفان متكافئان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما بدون الآخر ح

نقل صاحب كتاب نوادر العلوم من الكشكول ان تلامذة افلاطون كانوا ثلث فرق الاشراقيون
والمشائيون والرواقيون لان الاشراقيون فهم الذين جردوا الواح عقولهم من النقوش الكونية فاشرقت
عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الافلاطونية من غير توسل العبارات وتحلل الاشارات
والمشائيون هم الذين كانوا يمشون في ركابه ويتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الاثناء وكان ارسطو
منهم ... وربما يقال ان المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب ارسطو ... في ركاب افلاطون
والرواقيون هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيته ويقتبسون الحكمة من اشاراته وعباراته

الفرق بين التسلسل في الامور الاعتبارية والتسلسل الحقيقي
انه التسلسل منوط على اعتبار آحاد السلسلة
بالفعل والثاني كان تحصيل باعتبار
الفرد الفرد المتناهية من اعتبار ذلك الواحد
كان انه لم يتحقق من شيء الى غير مبلوا ... ذلك
بقوله الآن كما كان

علم حضوري آنكه صورت علميه بعينها صورت عينيه باشد
وعلم حصولي آنكه صورت علميه مغاير صورت عينيه باشد مثل علم
باشيا خارجيه غير معلوله از براى آن قائم بذات وليكن مطابقت
ميان صورت علميه وصاحب صورت كه معلوم بالعرض است
شرط است درين قسم از علم لازم است والا جهل خواهد بود
ومراد از مطابقت آنكه اگر صورت بخارج رود عين صاحب
صورت شود واگر صاحب صورت بذهن آيد عين آن صورت
شود خواه آن صورت صورت عقليه باشد ويا غير آن
از صور وهميه وخياليه حد ذلك المثال

قوله كل مولود يولد على الفطرة الخ
يعني على المعرفة بان الله خالقه فذلك
قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله

قال الشيخ الرئيس في ... النهاية ...
لا نبالي ان يكون ذاته تعالى ماخوذة مع ... اضافتها
ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود
ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته

انما كان الفصل علة للجنس دون العكس لان الجنس لو كان علة للفصل لزم لا تخلف المعلول
عن العلة او اجتماع المتقابلين مثلا بيان اللزوم ان الحيوان لو كان علة للناطق مثلا
فعند تحققه في ضمن الفرس ان كان الناطق ايضا متحققا لزم الثاني وان لم يكن متحققا
لزم الاول ولما كانت الاجزاء منحصرة في الجنس والفصل والحاجة بينهما ... ليس بينهما
فعند انتفاء علية الجنس يتعين ان يكون الفصل علة له لان الجنس مبهم يتحصل بالفصل
والفصل متحصل بذاته وايضا لو كان الجنس علة للفصل لزم تعليل المحصل
بالمبهم مع ان العلة لا بد ان يكون اقوى من المعلول فتعين ان يكون الفصل
علة له

قال ومنها ان القيمة يوم الجمع لان الازمنة والحركات علة التغاير والتفرق
في الحدوث والقدم والامكنة والجهات علة الحضور والغيبة في الوجود
والعدم فاذا ارتفعت في القيمة ارتفعت الحجب بين المحجوب والموجودات
فيجتمع الخلائق كلهم الاولون والآخرون فهو يوم الجمع كقوله يوم يجمعكم
ليوم القيمة

قوله فرقة قائلة ان الله ... العلية بمعنى الاختيار والامتثال
... ويؤيده قوله فيا ... بها من ... رد ...

قوله الواجب فياض من حيث الكمال فيضه افاضة ازلية
ومفاضة حادثة وكذا المريد ونعني الصفات الخ ... الاول

في الخبر لا تزوج شهبرة ولا لهبرة ولا نهبرة ولا هيدرة ولا لفوتا
ثم قال عليه السلام اما الشهبرة فالزرقاء البذية واما اللهبرة فالطويلة
المهزولة واما النهبرة فالقصيرة الذميمة واما الهيدرة فالعجوزة المدبرة
واما اللفوت فذات الولد من الغير

تتمة الفوائد المترتبة على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرة
يسمى فائدة له ومن حيث انه في طرف الفعل ونهاية يسمى غاية له ففائدة الفعل وغايته
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدتان ذاتا ومختلفان
اعتبارا وان لم يكن سببا للاقدام كان فائدة وغاية فقط والغاية اعم من العلة الغائية واذا تمهد هذا فنقول افعال الله تعالى يترتب عليها حكم ومصالح لا تحصى
ولا تعد فذهب الاشاعرة والحكماء الى ان تلك الحكم والمصالح غايات وفوائد لافعاله تعالى وانها بالنسبة اليه فقط فقال لو كانت مدعوة بانها ... لا فعله
من الكشكول

قال مولنا امير المؤمنين عم توحيده تميزه عن خلقه وحكم التميز بينونة صفة لا بينونة عزلة

روى محمد بن جمهور الاحسائي عن مولنا امير المؤمنين عم انه قال ان لله شرابا لاوليائه اذا شربوا سكروا واذا سكروا طربوا واذا طربوا طابوا واذا طابوا ذابوا واذا ذابوا خلصوا واذا خلصوا وجدوا واذا وجدوا وصلوا واذا وصلوا اتصلوا واذا اتصلوا لا فرق بينهم وبين حبيبهم

واعلم ان المؤلة قائلون بنفي الصفات في الواجب تعالى ومع هذا يلزم التعطيل في الوجود وهم قائلون بان الله تعالى ليس له صفات بل ذاته تعالى نائبة يظهر منه اثار الصفات كالحديد المحماة فانه حديد ليس الا لكن يظهر منه اثر الحرارة اى الاحراق

الفلسفة في اللغة اليونانية التشبه بحضرت واجب الوجود في العلم والعمل بقدر الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية ويسمى لان الحث عن هذا العلم يورث التشبه بالعلة الاولى من حيث العلم والكمال

الحركة اى صدور التحريك ... للملائكة تلك الصفوف اولا فالاول تحريك بالطبع والثاني بالقسر

من طلع مهر داما رحمه عليه

جا هست صدر الرفيع باج از كون دار است تفصيل تو خراج افلاطون

قال الامام في شرح الاشارات المراد بادم النفس الناطقة وبالجنة درجات سعادتها وباخراج ادم من الجنة عند تناول البر انحطاط النفس عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات

در رشته تحقيق بسا يد جنين تر بگسسد از رسان طبيعت بيرون

بهانه خانه دارى با بهاكن

ار كنى با بهائى

هوا دارى وبا دانى ره كن

ار ازل

وانت سيا عجيبا في محكم

نتني درجارية في نظم عصفور

صورت تام باصطلاح الهيين عبارتست از عقول تا آنكه حاكى باشند از جميع جهات وجوديه شيئى

موارد اطلاق صورت شش است اول بمعنى فعلية است مطلق خواه مقارن قوه باشد يا نباشد وصورت بايمعنى است كه بر عقول مجرده كه از قوه واستعداد خالى اند معقول ميشود وبايمعنى است كه حكما عقل اول را صورة الصور ميگويند دوم بمعنى امور ذهنيه است چنانكه گويند الاشياء في الذهن صور وفي الخارج اعيان سوم بمعنى شكل است چنانكه عامه ناس نيز بر اين معنى اطلاق ميكنند چهارم بمعنى امتداد لا بشرط از تناهى ولا تناهى است كه عبارتست از صورت جسم طبيعى پنجم بمعنى مبدا اثار خاصه است در اجسام كه عبارتست از صورت نوعيه است ششم فعليتى است كه مقارن قوه باشد

قال النبي صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله العقل وقال في موضع آخر اول ما خلق الله القلم وقال في موضع آخر اول ما خلق الله نورى فجمع العلامة المحقق نجم الدين الكاشى بين هذه الاحاديث الثلثة بان حقيقة المبدء الاول من حيث تعقل نفسه ومبدعه يسمى عقلا ومن حيث انه صدرت عنه النفس منتقشة بجميع العلوم يسمى قلما ومن حيث انه فاضت عنه انوار النبوة يسمى نورا فهو ان شئ واحد بالذات ثلث بالاعتبار ولكل اعتبار اسم

واسطه بر سه قسم است واسطه در عروض واسطه در ثبوت واسطه در اثبات واسطه در عروض آنكه واسطه اولا معروض واقع شود از براى عارض وثانيا وبالعرض معروض شود از براى عارض آن عارض بر آن معروض مثل سطح كه اولا معروض واقع ميشود از براى بياض وثانيا از براى عروض بياض مر جسم را واسطه در ثبوت آنكه خود واسطه سبب شود از براى عروض عارض بر معروض را اعم از آنكه خود هم معروض واقع شود يا نشود واسطه در اثبات آنكه مقارن با لان باشد مثل الى الم حارث

الفرق بين الكل والكلى بوجوه منها ان الكل متقوم باجزائه والكلى متقوم بجزئياته ومنها ان الكل في الخارج والكلى في الذهن ومنها ان اجزاء الكل متناهية ~~ان اجزاء الكل~~ بخلاف جزئيات الكلى غير متناهية ومنها ان الكل لا يحمل على اجزائه والكلى يحمل على جزئياته

الطلسم اسم يونانى وهو عبارة عن ... لا يحل وبعض يقولون الطل بمعنى اثر والاسم موقوف اى اثر اسم وبعضهم يقولون الطلسم مقلوب عن مسلط

اسپهبد با اول مكسور بثانى زده وباء عجمى مفتوح بهاء زده وباء مفتوح سند دار لشكر را گويند حكيم فردوسى فرمايد باستاده در پيش منزه بدست تو گفتى كه طوس اسپهبد است

هور با اول مضموم دواو مجهول دو معنى دارد اول نام مهتر انتا مهان نير اعظم حكيم فردوسى فرمايد زعكس مى زرد وجام بلور سپهر رسيد ايوان پر از ماه وهور دوم نجت وطالع

حكيم فردوسى راست زنيران فرون مجد مولوان بزور هر عيب كرد وچه برگشت هور

الفرق بين الكون والفساد والاستحالة ان الكون والفساد هو حركة الجوهر من صورة الى صورة اخرى كحركة الارض من الصورة الارضية الى المائية والماء الى الهوائية والهواء الى النارية وبالعكس والاستحالة هو حركة الماء من البرد الى الحرارة او بالعكس وبالجملة ان الكون هو الحركة في الصور والاستحالة الحركة في الكيف

1

Shawāriq al-ilhām

Lāhījī

بسم الله تعالى شأنه

هذا كتاب شوارق الالهام لمولانا الكرام فخر الفضلاء المحققين مولانا عبد الرزاق اللاهيجي في شرح تجريد الكلام من مصنفات سلطان الحكماء والمتكلمين نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين

هو
العزيز
هذا كتاب
شوارق الالهام
في شرح تجريد
الكلام

به نقتي بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين لانه خير معين

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من لكمال رسالته خير اختار ولختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن اثره على امته لوصيه وارتضاه ولساير اوصيائه الهادين بنوره وهداه فيقول العبد الراجي في بابه به الملتجي عبد الرزاق بن علي ابن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه كما ان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان منفردا فيما بين حملة الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق قلما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحتو بما يدانيها صحف الاخرين من جودة المسائل وجارة تقرير الدلائل وغاية تجريد للعقائد ونهاية تهذيب للاصول عن الزوائد ضبط ضابط للاوابد الفوائد وربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لا يخفى الى المواضع المراصد وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية

بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وفقرات
تلوح عن مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك
الكتاب مع ما له من الشان اجل واكمل من ان يصدّ لا عن مثل هذا المحقق العظيم الشان ولقد
جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرفت هممهم الى
الخوض في مطالب بعضها بتصنيف تاليف لعله تقرب منه او تنبيه بدانيه وبعضها باقتحام
في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق متعلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم
او جلهم ينادون من مكان بعيد ولم يهتد الى تفريع ما ربه احد منهم من قديم وجديد وان
هذا التصنيف لقليل البضاعة وذلك لقاصر الباع في الصناعة لطالما يجول في بنيته ويجلد
على سريرته ان يشرح من مظانه ومآخذه التي يسّره الله تعالى بمنّه وفضله للاطلاع عليها اشار
من عنده ان يلتفت الى كثير مما قيل او يتوقف بعلّة وجرحا الى ان تؤكد ذلك العزم بتكرر الالتماس
صدر لسان الحال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين وانضاف الى
ذلك العزم تاكيد اخ من ابناء الزمان ظن بي شانه وتصديق مؤمن من آل فرعون يكتم
ايمانه فاخذت في ذلك وشرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمي باني قد استهدف
نفسي لرماة المجون واستعرضت ذاتي دون اسنة الطعون ولكن على الله في كل الامور
اتكالي واليه كلي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى
صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل الخوض في المقصود
نقدم مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب
تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصور بتعريفه الرسمي
فيحيط على مسائله اجمالا بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان طالبه بكيفية لكنه لا يكون على
بصيرة فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب اذ تمايز الموضوعات تمايز العلوم وليمكنه الشروع
الاختياري فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره فيوفي حقه فهذه مطالب
اربع الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد
بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد علم بامور كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم
نفس المسائل او التصديق ويجوز ان المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار الى
ذلك الحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف ثم لا حاجة الى تقدير امور ثم قال شارح

في شرح هذا التعريف واراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقايد
ودلائلها وفيه تصنعه لاحتياجه الى القيد الزائدة وبالحلاوة المعتبة على المصاحبة الدائمة
فينطبق التعريف على العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة
على ذلك الاثبات انما يصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الادلة فقط
ودون العلم الجدلي الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك
وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص
ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع المتقاد
بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا واختار تقييده على تثبت لان الاثبات بالفعل غير
لازم واختار معه على بتر مع شيوع استعمالنتيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادر من الباء
ههنا ينبغي كما هو مذهب الاشعري اختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام
اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه
العقل والقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف
ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقول الاعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية من حيث
هي كلامية كما سيأتي بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير قال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد
تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف
انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد
العقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
اعتقادية تقصد ويسمى اصلية وعقائد وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصود بالذات منها
هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوب ويسمى فرعية و
قد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
صوابا كان ذلك الاعتقاد المنسوب او خطأ فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام
المراد من الحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر او بحسب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني ايراد
الحجج الى اخره متعلق بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر كالمعجزة فخرج علم
النبي صلى الله عليه وسلم وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح
المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد

در بیان وجه تسمیه علم الکلام بعلم کلام

ذوا اعتقاداته وكانت الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار
ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسايل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل
الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ
ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسايل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا
العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه و
الاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت
مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه
قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر
فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته كانه صار هو الكلام دون
ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها
اليقينية وهذا معنى العقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا
كلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في
الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء
الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج
العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقاديات وكذا
اعتقاد المقلد عند من يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك
الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا
كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام
شرح المقاصد وقال في شرحه للعقايد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام لفك
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطا
اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين

لقال الحسن اعتزل عنا فسمّوا المعتزلة وهم سمّوا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم
الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول فشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان خالف
الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقائد وانا طويت ذكرها
لعدم الحاجة اليها ههنا وسنذكرها ان شاء الله تعالى في موضع يليق بها والحق ما عندي فيها قول الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة ثم لما
نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه
الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرج
فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة
مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظاهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظن لا يفيد الا الظن فمخالفته
لليقين لا يكون بدعة بل صوابا فتسميتكم اياهم اهل البدع والاهواء خطأ وغفلة عن الدين
بل جمودهم على الظواهر المخالفة للعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهو لان المعلوم
من الدين بحيث لا يشك فيه احد تأويل كثير من الظواهر المخالفة لما في العقول فيكون منعه مخالفا
لما هو ثابت في الدين بل هو افحش من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا
نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من
المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة
وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا
عن الامامية كيف والاكثر ان الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
مطابقة لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومتقدميهم ومبنى على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى
على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مأخوذة مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية
انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان اصول الامامية مأخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم
انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون مأخوذا
منهم عليهم السلام فجميع ذلك ظاهر لمن مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان

ای بسبب اعتزاله عن حلقة الحسن

فتسميتهم

ان كلاً من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلا
في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان التلخيص مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم
العقايد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب
الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقايد فليس من
علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقايد جزءاً من علم الكلام لانه
مدخل في الاثبات على الغير لا الخ فلا يتوهم كونه خارجاً من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام علم
نظري يقتدر بها على اثبات العقايد الدينية المطلب الثاني في موضوع علم اولاً ان موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اي العوارض التي تعرض لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه
لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلاً عرضان ذاتيان للانسان وغريبان للحيوان لان عروضهما
له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس المشترك والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني
انهما ذاتيان للحيوان وغريبان للانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه
ولا يجب كون العرض الذاتي مساوياً لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون اخص منه وكالاستقامة والانحناء
للخط كما صرح الشيخ الرئيس بان جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان
مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف
عروضه له على ان يصير نوعاً معيناً اولاً يعرضه ذلك العارض ثانياً كالتعجب بالنسبة الى الحيوان
فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انساناً وان كان المعروض بعروض ذلك العارض يصير
نوعاً معيناً كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعاً
معيناً بل يصير بذلك نوعاً معيناً ثم انه قد اشرنا الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل
علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم
وهو مفاد هلية المركبة واما هليته البسيطة اعني التصديق بان الموضوع موجود فقد
عدوها جزءاً من العلم وعللوا ذلك بان ما لم يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن
اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهياً كالموجود
بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبيناً في علم آخر كالعدد للحساب
والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من مبادي
التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بموضوعية الموضوع بهلية البسيطة ايضاً من المبادي

في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
وجهة وحدة مسائلها

للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا
هلية المركبة اعني التصديق بموضوعية الموضوع من الاجزاء لانها انما تتحقق بعد كمال العلم فهو
بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية
لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم
وتحقيقا من لواحقه واما مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في
صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم
اتفقوا على ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز
بحسب الذات بعد ما افاده التعريف التميز بحسب المفهوم وانضاف في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوب
احاطتها اجمالا بالبحث اذ قصد تحصيل المتصور الطالب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان
جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ به اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على
نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة
المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد
بالحكمة وضعوا لحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وغيرها
بحثوا عن احوالها المختلفة واثبتوا احوالها بالادلة فحصل لهم قضايا كثيرة محمولاتها اعراض
الحقائق سموها المسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحدة من تلك الاشياء بان يكون
موضوعاتها نفسه او اجزاءه او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية و
التعليم ونظر الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع
اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما و
يؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم
ان دل على حقيقة منها اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد
كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخر كالتعريف والغاية لانه لا معنى
لكونهما علما واحدا او ذا علم آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء او ذلك عن احوال شيء آخر مغاير له
بالذات او بالاعتبار فلذا يكون تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كان
يتميز عند الطالب لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تمايز العلوم وتناسبها

من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان
موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فا
العلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اتفقوا على امتناع ان يكون شيء
واحد متغاير بالاعتبار موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر
مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير
اعتبار اتحادهما في جنس واحد او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك
والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها في جهة اشتراكها في امر
ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة مختصة فالعلم متكثر
سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم
والمتصل او لا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث عن جهتين متغايرتين فالعلم متكثر
والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا لان العلم يختلف باختلاف المعلوم
اعني المسائل وهي كما يختلف باختلاف الموضوع كذا يختلف باختلاف المحمول فلم يجعل هذا وجه
التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع
على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة
الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول حينئذ لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف
ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم
تفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول
صورة الشيء ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف
وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع
اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فلا حصر بل لكل واحد ان يثبت ما استطاع انما يتبين تحققها في
العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا رسمية ربما يصير بعد ثباتها حدودا
حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية
الجزء وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى
الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل
تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا كتاب

الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه قالوا ان المتكلم ينظر في
اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط
فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط فيه الحيوة كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان
والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر
ولا يتركب وانه لا يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من
غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى
محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وح ينتهي تصرف
العقل ويأخذ في التلقي من النبي صلعم الثابت عنده صدقه لقبول ما يقول من الله تعالى في امر المبدأ
والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فقيد الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث
الجارية على قانون الاسلام اى الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا
من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجبا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا
بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة
فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية
من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتاويل
سيما فيما يتعلق باحوال المبدأ والامور الغائبة عنا بل الظن ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات
على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك قد تولدت
التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروونه
انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع
الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقايقها على حد ما يفهمونه على تفاوت
عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحشو الكلام وشاع
الاختلافات فالواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين
النظر والاستدلال التي البرهاني للتيقن المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية
لمن اراد الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المباني
لاستقلال العقل في احوال المبدأ وسائر العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي
لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية

الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقائد الدينية بل حدودها انما هو حفظ العقائد
اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي
هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في
الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور
موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال النظر الصحيح يفيد
العلم لا والدليل وحده لا لتركه فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في
الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود
الذهني وبان على قانون الاسلام ما هو يحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون
الاسلام قطعا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة يدعي كون مسائله
حقة على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل
الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال
امثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم و
يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين
يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوع
للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول من الموجود الى المعلوم كما سيأتي ومن الثاني بان
المراد بقانون الاسلام اصول مأخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها
وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها
على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس
الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق قال شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون
البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل
لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها
وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث
عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة
كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية

قوله لا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من صاحبه المسائل الحقة والباطلة

والسلبية افعاله المتعلقة بامر الاخرة والدنيا وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات والسكنات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بقصد تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادئ العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس يتصور في العلوم الشرعية ما هو اعلى منه بل لكل جزئي بالنسبة اليه ويتوقف بالاخرة عليه مبادئه لا يكون الا بينة بنفسها يجاب بان ما يبين فيه من العلم الشرعي مباديء لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد صدق المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال عوارض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة يحكم ببعضها عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لاحتياجها فيكون عروضها للممكنات ناشيا من جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكنه لا نزاع في ان اثبات

من الكلام

الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مراتب مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات
بالاختيار او الايجاب بلا واسطة في الكل او بوسط في بعض بحيث اتم منه والقول بان اثباته انما هو
من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها
ورأسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود
من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق بموضوعاتها
لامر مباين والثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد
وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون
لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه عم او خص او مباين للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا
ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا
فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم
انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه تقرر انه لا يثبت
في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه
وما لا يبين فيه ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل
على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة
المسائل واما خامسا فلانه يصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى
من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود المعلوم الا في الالهي اعلى
رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ما بين فيه موضوع علم شرعي ومباديه لا يلزم
ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل فعند الكلام
الى الوجوه المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها
مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبنيا في صناعة اعلى وح يعود
الاشكال بان بيانها هناك لا يكون من الهلية المركبة لموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم
الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى الاعم وجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة
للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة
فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع الكلام هو المعلوم

وحيث

حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع تعم من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء
ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو الموجود
بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه
على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل و
مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يبقى ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل
احص منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه
لانا نقول قد حقق هناك ايضا بان العرض الذاتي يجوز ان يكون احص من معروضه كما ذكرنا ثم
ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا
له وهو ان الحيثية وان كان بحث المتكلم عن هذه تبعا لاثبات عقيدة دينية اقول ظهر
من المذهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع
بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومة ايضا لا مدخل
في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث و
بحسب المبادي التي تؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة الكلامية يجب
فيه ان يكون على قانون يطابق ما يثبت من ظواهر الشريعة بخلاف المبادي للعلم الالهي فانها لا
يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر
ام لا فان طابقت فذاك والا فيأولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين
الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم
الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل يكفي في اعتبار اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز
العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها
بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوع وغيره
المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه غير ما هو فائدته
امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه
فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازدياد الرغبة فيه حيث كانت مهمة لم يتوف فيه حقه من الجد

والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد
الى ذروة الايقان قال الله تعالى ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص
العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم فانه
ربما يجره الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقائد
الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام الشرعية وهو ان يبنى عليه ما عداه
من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر
مكلف مرسل للرسل ومنزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله الخامس بالنظر للطالب في
قوته العملية وهو صحة النية والاعتقاد اذ بها يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليه وغاية ذلك
كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات
المطلب الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديمها ليعرف قدره وتنبيها
بين العلوم فيسعى بقدره من اكتسابه ويعتنى بحسبه في اقتنائه ولما كان كما علمت موضوعه اعم
الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجلها ودلائله يقينية يحكم بصحة مقدماتها
صريح العقل وقد تايدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية
في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها
وهذا ما اردنا ايراده في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال المصنف اعلى الله مقامه ٥٥
بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح قولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام و
لا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل
الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه
قال في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى
حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا
لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدا والخبر حمد هو لغة نقيض الذم كما
المدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل
على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما
المتعلق اعني ما يقعان بازائه فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص وقوعه بازاء

الفواضل

الفواضل واخص بحسب الموارد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا
فالحمد اللغوى اعم مطلقا من الشكر اللغوى والحمد العرفى اعم من وجه من الشكر العرفى والمشهور
كما فى شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر
اللغوى هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عامين للموارد كليهما حيث لا يعتبر
مجرد القول بدون الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة
الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح ائمة اللغة
اما الثانى فلان المعتبر فى الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما صدر من اللسان فكل
منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بعدد له ولا بجزء منه وفى اما الشكر فكل منهما على ما ذكرنا
فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه الله لاجله
وح يكون كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما على هذا التعريف
واجب الوجود اى لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته بعد اذ لا يصدق
على شئ من الممكنات بخلاف سائر صفاته وانما حذف الموصوف للتعين وللاشارة الى كون
صفاته عين ذاته فيحصل براعة وانه لا يمكن تصوره الا بصفاته لا بكنهها بل بوجهها وهو صفاته
وهو خصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ
ليس مذكورا فيه واما لزوم توهم التكرار لو ذكره لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به
فانما يتم لو لم يصدق على شئ اصلا وليس الا ادعاء فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه
لانه لم يقصد الموصوف بل وصفه موضعه وقدره غير معرف مثل الرواية
الوجوب على نعمائه تخصيص النعماء التى من الفواضل مع الحمد الذى يعمها والفضائل اشارة الى
ان حمدنا على ما وصل الينا من نعمه لم يمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة
بحسب لغة الدعاء واذا اسند الى الله تع فالمراد الرحمة قال فى الصحاح الصلوة الدعاء ومن
الله الرحمة وفى القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله على
رسوله وقيل هى من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس الدعاء وهى تستعمل بعلى مطلقا
قال الله تع ان الله وملائكته يصلون على النبى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما على سيدنا اصله على فيعل من ساد قومه يسودهم سيادة وسوددا وسيددة فهو سيد وعند
البصريين اصله فيعل كذا فى الصحاح انبيائه جمع نبى واصله نبيئ بالهمزة على فعيل

من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ من الله تعالى او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة بمعنى
ارتفع من الارض اي شرف على سائر الخلق وكل ذلك في الصحاح هو اعني سيد انبيائنا هو
نبينا محمد ابن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله تعالى المستلزم للفضل
عليهم وللاجماع الأمة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد
الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه لذلك الوصف كما في القرينة السابقة وما قد يوجد في بعض
النسخ هيهنا في القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور وكلمة
على سيد انبيائنا اذ لا وجه له وما روي في منع دخوله على الآل فغير معمول جدا او معارض بما دل
على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم بالهمزة على فعل بمعنى الدناءة عطف
على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والانسب هيهنا
هو الاول والمراد بالاحباء اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائنا ولا باس
بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم
التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد
فيريد عليا عليه السلام اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيريد الائمة عليهم
السلام الاثنى عشر الذين هم المرادون بآل النبي صلى الله عليه وآله وعترته صلى الله عليه وآله وهذا هو الاظهر وفي وجه صحته
ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه ان يكون
المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت
وهو وقت امامة كل منهم وانما لم يحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه
ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلام ثم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعين باعتقاده فما
اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط بها
ثم ان المحشين المحققين قد طول الجدال وكثر المقال في ذلك بما لا يقتضي منه الا العجب وما ذكرنا هو حق
هذا المقام وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فاني جواب اما مجيب الى ما سئلت اي سألته من
مسئلة الشيء لا من مسئلة عن الشيء من تحرير هو التقرير المهذب الخالي عن الاملال والاخلال ۵
مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه يسمى كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه وقد عرفت ۵
تعريف الكلام والفرق بينه وبين الحكمة ٧ في اللغة العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق
الجازم وفي العرف الشرعي الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد هيهنا ۵

من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع

نكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مهيا الاجتهاد واراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج صاحب الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بغرر الاعتقاد التي هي المتفق عليها بما قادني الدليل بحسب قوانين الكلام اليه وقوي اعتمادي بحسب هذه القوانين عليه والله اسأل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد في التقرير والبيان وان يجعله عطف على لينفع والثاني لاسئل ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد لاشتماله على عقائد الاسلام المحققة عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقائد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا وهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وهي على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف من الله تعالى والمعرف هو النبي صلى الله عليه وآله والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو ما يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبته على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد ما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم منهما ان لا يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ما في الاخيرين من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف اي ما لا يختص بقسم من الاقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون

ونكتب جميع نكته ومنه في الغنية ما نكتبه من الارض بقصب في نحوه فلتسطير لكل واحد فيه تق
شاملا لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة
ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض قال شارح المقاصد حيث افراد الثلاثة بعنونه
لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال
تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط
كالحدوث والكثرة قال ومن هذا يظهر ان المراد بما كثر الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم الكثر
الموجودات هو الاقسام الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا يستقل بحصرها وتعيين
الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي
من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث
عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر مباحث كليات الخمس و
الحد والرسم والوضع والحمل وسائر عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر
والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها يوجد في الجوهر والواجب
فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص بالواجب
قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع
بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من حيث كونهما من اقسام كيفية
الوجود والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور
الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات و
الحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر المتكلم فيه من جهة النفي لا الاثبات
كبحث الحال عنه من نفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات والمعدومات
ليشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه يتضمن انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجود
وهذا التعريف في الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو
انها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات
لا ينافي الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد به

بالاكثر انما لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدليا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما يعتبر او المطلق الشامل له وليس المراد من احوال ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والمهية كما يجب ان يراد بهما ما لا ينافي الموجود لئلا يلزم كون بعض المباحث استطراديا والا ان يراد بالعدم رفع وجود المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة والاخر الضرورة في الطرف الاخر الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى اللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة طرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بالاخص بكل من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخيرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون لم يذكر بالاصالة في احد المقاصد اي في الاحوال الخاصة فنختار مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي بسبب كونها مما لا يتعلق غرض علمي به بالاستقراء ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يوقع في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود واحوالهما وفي المهية واحوالها وفي المركب من المهية والوجود او العدم واحواله وهو العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف

المتن واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي
يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء
اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف
منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرف جماعة
من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث
انه مدلول لفظ دون لفظ قال المص اراد اولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من
تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف
ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض منه افادة ميهية المعرف ليكون حصول تصوره
الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه
ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديدهما اي الوجود والعدم
بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود والعدم كما هو ظاهر بالثابت العين
وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد قد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على
الوجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت
من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا لنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم
قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يتعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى
الموجود اقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره الموجه وفيما ابداه من
لعمري هذا توجيه لطيف سيما اذا كان التعريف لغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات
للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي
لشيء فان ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال هذا وقال
شارح القديم وقول المص رحمه الله وتحديدهما بالثابت العين المنفي العين مستدرك اي مختل
اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين
ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة
والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان صحة تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالا
على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك

واورد فی محل التعریف الوجود والعدم تعریف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنی انتهی اقول و هذا
مراد من اعتذر عنه بان مفهوم الموجود یشتمل علی شیئین مفهوم الوجود ومفهوم صیغة المفعول لکن
مفهوم صیغ المشتقات معلوم لکل من یعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود و
اذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الی التعریف کان ذلک لاحتیاج الوجود الیه فتعریف الموجود بالثابت
العین تعریف فی الحقیقة للوجود بثبوت العین لانه المحتاج الی التعریف وکذا تعریفه بما یمکن ان
یخبر عنه تعریف له بثبوت الخبر له بالامکان وکما ان تعریف الوجود المذکور صریح یجادور وقوله و
تحدیدهما ای تحدید الوجود والعدم بالثابت العین ای بما علم تحدیده لیس یتنبی وحاصلهما ان تحدید
المشتق من حیث هو مشتق من هذا المفهوم الی التعریف لیس الا لاحتیاج هذا المفهوم الی التعریف
الا ان صیغة المشتق معلوم لغة فلا یرد علیه انه یجوز تعریف الناطق بالضاحک ولا یجوز تعریف
النطق بالضحک فلا یکون تعریف کل مشتق بمشتق تعریفا فی الحقیقة لما خذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
وذلک لانه لا یجوز تعریف الناطق من حیث هو ناطق اعنی من حیث هو مشتق من النطق بالضاحک
بالضرورة هذا ووجه بعضا بارجاع الضمیر الی الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم علیهما
لانهما اطلقا علیهما تسامحا باطلاق المشتق منه علی المشتق کما اشرنا الیه او الذی یمکن ان یخبر عنه
ونقیضه ای الذی لا یمکن ان یخبر عنه او یعبر ذلک مثل قولهم الوجود هو الذی یکون فاعلا او منفعلا
او الذی ینقسم الی الفاعل والمنفعل وما ینقسم الی الحادث والقدیم والمعدوم ما لا یکون فاعلا ولا
منفعلا او ما لا ینقسم الی الفاعل والمنفعل او ما لا ینقسم الی الحادث والقدیم و هذه التعریفات
للحکماء یشتمل علی دور ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا یعقل معنی الذی یثبت والذی یمکن ان یخبر
ونحو ذلک الا بعد تعقل معنی الحصول فی الاعیان والاذهان ثم قال وقد یقرر الدور بان الموصوف
المقید لهذه الصفات اعنی الذی یثبت والذی یمکن ان یخبر والذی ینقسم هو الوجود لا غیر اذ غیره
اما الموجود او المعدوم او العدم ولا شیء منها یصدق علی الوجود انتهی هذا فی تعریفات الوجود
واما تعریفات العدم فبقی بازائه اذ لا یعقل معنی الذی ینفی والذی لا یمکن ونحو ذلک الا بعد تعقل
مثل معنی الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القدیم حیث قال اذ کل من المعرفات الثلثة تعریف بالوجود
الموجود وکذا کل من التعریفات الثلثة للعدم تعریف بالمعدوم وعلی هذا یکون المراد من قوله دور
ظاهر ای غیر مضمر کما صرح به الشارح القدیم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح
الجدید فقال اما اشتمال التحدید الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وکذا النفی للعدم و

واما الثانی فلان الامکان قد اخذ فی کل من حدی الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة

عن طرفی الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الکون فی تعریف الوجود المراد فله وسلب

الکون فی تعریف العدم المرادف له وعلی هذا یکون المراد من قوله ظاهرای غیر خفی لا غیر مضمر

فان الدور فی بعضها مضمر واورد المحقق الدوانی علیه ان المواد الثلث لا ینحصر فی الوجود بل

یتحقق فی کل محمول بالنسبة الی الموضوع فامکان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار

عنه وعدمه لانه معنی کل قضیة یرجع الی ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامکان الاخبار

عنه یرجع الی سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له الا ان یقول الثبوت معنی رابطی و المعرف

وجود الشیء فی نفسه وعلی تقدیر ان یکون المطلق الشامل له وللنسبی یکون تعریفا بما یصدق هو علیه

ولا استحالة فیه لا لشرطین مشهورین وهما کون العام ذاتیا للخاص وکون الخاص معلوما بالکنه

وکلاهما ممنوع فی صورة النزاع وان الکون الماخوذ فی التعریف امر نسبی بمعنی ثبوت الشیء علی

ما هو لفظ فاین هما من الترادف ولا یبقی قول المصرح بعد ذلک واذا حمل الوجود وجعل رابطة

یدل علی ان المعرف مطلق الکون الشامل للنسبی لانا نقول للمعرف ان یقول بعد تسلیم ان للوجود معنی

شاملا للقسمین انما عرفنا الوجود فی نفسه وعلی تقدیر ان یکون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبی

فلا ترادف ایضا بل یکون تعریفا للشیء بما یصدق هو علیه ولا یلزم فساده کما مر وانه علی تقدیر ان

الناطق فالاولی ان یقال یکون العدم سلب الکون لا یکون بینهما ترادف للتفاوت بالاجمال و

التفصیل کما بین الانسان والحیوان الناطق فالاولی ان یقال العدم مرادف للسلب الکون للوجود فاذا اخذ

العدم مضافا الی الوجود کان سلب الکون مرادفا له والمراد ههنا علم الوجود بقرینة المقابلة والشهرة بل

المراد تعریف اللفظ ای لما کانت الحدود المذکورة علی تقدیر کونها حدودا حقیقیة مشتملة علی الدور

فمراد هؤلاء المحققین من الحکماء والمتکلمین هو التعریف اللفظی هو تبدیل لفظ بلفظ اعرف عند

السامع لا التعریف الحقیقی اذ لا شیء اعرف من الوجود حتی یجعل معرفا حقیقیا له فکیف یمکنهم التصدی

التصدی للتعریف الحقیقی لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وکل عاقل اذا راجع عقله یجد انه لا اعرف

عنده من الوجود کما مر قال الشیخ فی الشفاء ان الموجود والضروری معانیها ترتسم فی النفس ارتساما اولیا

لیس ذلک الارتسام مما یحتاج الی ان یجلب باشیاء اعرف منها فانه کما ان فی باب التصدیق مبادی اولیة

یقع التصدیق بها لذاتها ویعرفها بسببها اذا لم یخطر بالبال ولم یفهم اللفظ الدال علیها لم یمکن التوصل

الی معرفة ما یعرف بها وان لم یکن التعریف الذی یحاول باخطارها بالبال او بتفهیم ما یدل علیها

من اللفظ تعريفا مجازيا لا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل وربما كان
ذلك باشياء هي في انفسها اخفى لكن في التصورات اشياء هي مبادي التصورات فهي متصورة بذواتها
واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك في الحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او علامة
وربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس
على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يتقدمه تصور قبله لذهب الامر الى غير النهاية او
لدار واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور العامة كلها كالموجود
والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او
ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان حقيقة
الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان [illegible] من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل و
جمهور الناس يتصور حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى
هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج
الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح
من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد
ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات
لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله
تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه يميزه عن جميع ما عداه بديهي وانه
لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي
فذلك تم بل يمتنع كونه متصورا ايضا لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذي سيأتي كونه
مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهة اذ لا معنى
اذ لا معنى لكونه افراده هيهنا الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان لتحتمل كون
كون ما حصل منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد عارضة للماهيات
او لا اذ على تقدير ان يكون له افراد مغايرة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض
كون تلك الافراد غير متعلقة بالكنه لا يلزم ان يكون العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب
مع اختيار كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي واستدل عليه
بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يجتمعان ولا يرتفعان على امر بسيط

بالكل امّا موجود وامّا معدوم بديهي مسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب
المواقف فان قيل ان زعمتم ان هذا التصديق بديهي مط اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود
من اجزائه وان زعمتم ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا
مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مط ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف
على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل بالعكس
ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع
انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن الاستدلال انه ان اريد ان هذا
الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما رأى الامام في التصديق فهو ممنوع بل مصادرة وان
اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم
نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل
جزء من اجزاء التصديق جزء من اجزاء بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل
منها بالضرورة فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل او تابعا له فيمكن الاستفادة منه قال فبطل
ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مط اي بجميع اجزائه ولا مصادرة الى
اخر ما نقلناه منه ثم قال فان قيل قد نعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا
لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة التي
وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع
اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك كذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور
لجواز ان يعلم الدليل مط من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح
المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستشعر بهذه العبارات
مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد
من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي
~~فالوجود بديهي~~ لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا
بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على

على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان انما لاعتبار الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف
باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة منتسبة
بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد
بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي يردد
بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء
منها الا بدور انتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى
الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة
ففي الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع تعقل واحد يستدل به عليه بخلاف الصورة
الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد تعقل كل واحد منها من افراد الموضوع التي
من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه متصفا بالتغير لا بعنوان واحد مخصوص مثل كونه عالما ولو
كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع منها العالم وهذا وذاك
حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع
مغالط والحق مع شارح المقاصد مبدا الثاني من وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود هو
ناهض على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه بالاكتساب بان حصول العلم منحصر في الضرورة او الاكتساب
تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب
وطريق الاكتساب اما بالحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابهما اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس
بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس
بداخل في نفسه وهذا اللزوم بناء على الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات
الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليستلزم الثاني او مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء
وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم
تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل
كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد
العارض بل في معروضه هف وهذا بناء على ان الظ ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة
لتلك الاجزاء فان لم يكن الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في

المركب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان
يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك التركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل
امر اجنبي فيكون الخلف المحض واما بالرسم فلما في موضعه من انه انما يفيد العلم باختصاص الخارج
بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وربما علل معضلا وهو ح ولو سلم فلا يفيد معرفته
معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في امتناع تركب الوجود التفصيلي لو صح بجميع مقدماته لزم
ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو ح واما غير بيوت
وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل
فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل انا نختار انه يحصل امر زائد على كل وهو المجموع الذي هو
نفس الوجود فلا يكون التركيب لا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع
الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجزاء والهيئة التي ليس شيء منها ببيت و
العشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا
في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد لا اما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على
القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته واكتسابه بل له معان بعضها كسبي وبعضها
بديهي وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف
بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود
صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين لا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق
الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج ومعنى قولنا يكون
الوجود محض ما ليس شيء منه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليها صدق
العارض على الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه
يصدق عليها صدق العارض وقد يصرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء
الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم
ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما
سيأتي وعما ذكر في امتناع اكتنابه بالرسم ما اثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا
على العلم بالاختصاص وانه لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيد ما سلمناه لكن العلم بالشيء
لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا

وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل ويجاب عن الاول فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخفى وهو لا يستلزم الدور لا الشرطين المذكورين وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المصنف وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا لا يكون فرقا بين الحكمين ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والى هذين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار المصنف بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي والاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشيء على نفسه وعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم هذا اشارة الى دليل الثاني اي والاستدلال عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله بتوقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال هذا والثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم فالعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة بديهي فممنوع ولو سلم فلا نم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق اي العلم باني موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه ثم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته واجاب عنه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل فالعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو

مفهوم

منصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن
سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان
لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورية لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودها في
الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده فاورد شارح
المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصور وان كلامه صريح
في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي
لا بد من العلم بوجوده ههنا هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى
لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له نعم يتجه ان نفي الوجود ههنا ارابطة وليس الكلام
فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف
عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي
اما ضروري او منتهيا اليه فيكون العلم بوجودي ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ولا يخفى
بعده هذه هي وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المصنف للوجه الثالث لكونه راجعا
في الحقيقة الى الاول فان مناطهما ليس الا الاستدلال على بداهة الوجود لكونه جزء المعلوم بالبداهة
سواء كان تصورا او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير
كسب فاذا التفت النفس الى حصوله عرفت بمجرد الالتفات اليه انه حصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال
بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكرنا انما يكون كذلك
لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين للمعلوم ليلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس
ليس بين ما ذكرنا انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر
قال الشارح القوشجي قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبست عليها في بعض الصور كيفية حصولها
فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال الفكر ما يبعد وقال المحقق
الدواني وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي با
النظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب ولم يكن والمفروض
ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها كانت قليل فالشك في بداهته
البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة

فلما تبين

نسي حصول المشقة لانتفائه في الغالب عن تذكرها وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم
بالكسبية ولا يلزم من ذلك بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة
فنسيتها ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة
احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه
ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو
لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في
بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان للمنكرين لبداهة
الوجود ايضا متمسكات وهم فرقتان الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل با
الكسب لهم وجوه الاول من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة ان الوجود اما نفس الماهية
او زائد عليها كان عارضا لها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود
غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في
المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض
لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى
تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق
عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون
المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهيات عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها
مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهيات عارضا لها بالواسطة الثاني
ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على قضايا
البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته
ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العارض يكون
تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في
التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب
وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا او عن الثالث ان الذي لا يقع فيه الاختلاف للعقلاء هو

وبداهة

وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا
يحتاج الى تنبيه والثانية من يقول ان الوجود لا يتصور اصلا وهي في مقابلة القول بانه اظهر
الاشياء قال شارح لمقاصد اخترع الامام لذلك متمسكات منها انه لو كان متصورا لكان
الواجب متصورا الزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على
ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو
تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل
بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما
بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظ ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها
ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب محض
لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان النقيض لا يعقل
ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب في هو عين الوجود المسئلة الثالثة في اشتراك الوجود معنى
اتفق جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات وخالفهم فيه ابو الحسن
الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ
الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المص اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق
الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات
الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود اقل الوجوه وكون نقيض
الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب و
الجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة
اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به
عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او
بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في
الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني
فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او
مشكوكه فان التالي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود بالوجود
عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد

في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه مشتركا مثله
ممكنا الى الاعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به
الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه
مثله فالوجود مشترك وهو المط فان قيل ان اريد الجزم باحدى الوجودات المتخالفة بالذات فلا يجدي
نفعا لان مفهوم احد ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان
وان اريد الجزم بمعنى اخر فهو مم واجيب بتلخيص الدليل وهو انه بعد ما جزمنا بوجود ممكن وجزمنا
مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة بانها خصوصية الجوهر فاذا
فرضنا زوال الاعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة
موجودة باقية بحاله لم يتغير لم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم
يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه
وبين غيره لانه ولهذا احال المحققون وجود كما ستعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من
الموجودات الا انا نجزم بان علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجو
دات بل هو من المعقولات الذهنية كما سيأتي قلت التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم
مطابقة الواقع وكون الوجود الشامل من المعقولات الثانية الذهنية وغير موجود في الخارج
ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني
والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شيء يجزم بوجوده
في الخارج لما اشرنا من الجزم بان علة الموجود موجودة ليستلزم المطابقة من حيث الوجود
في الخارج بمعنى ان ما يعلم قطعا انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله التردد في شيء
يعلم كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون
الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان
الوجود موجودا في الواقع وهو مم وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وبين
غيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض المفصل
بالماهية وبالتشخص انه نجزم ان هذه العلة لها ماهية وتشخص ونتردد في خصوصياتهما
فيلزم كونهما مشتركين بين الماهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب
المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك بين الماهيات معنى لا تماثل الوجودات في حقيقة

فالبهية والتشخص ايضا كاترى وان اريد التماثل فالنقض بها وارد وانت خبير بانه لم يلبغ احد لتمام هذا الدليل ولا لسائر الادلة فهذا التحقيق مما لا احد سوى له وتقرير الدليل الثانى ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشئ اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشئ اما انسان واما ليس بانسان فظهر ان لابد فى هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر فى الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعانى ومعدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر ظاهرا لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر يعنى انه اذا كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم بطلان الحصر باعتبار العدم يزيد بجواز اتصافه بعدم اخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يكون متصفا بهذا الوجود المعين وهو اتصافه برفع الوجود المعين الذى هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذى هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا فى الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه نقيضا مما ذكرنا ظهر ان ما توهم الشارح القوشجى من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هى ان الشئ لا يكون موجودا بوجود مغاير ولا معدوما بعدم مغاير اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص فى معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص

تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه
فقد اتصف بعدم نفسه لكن العدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه
ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف
بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين و
لو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة فسواء لوحظت تلك
المقدمة الاجنبية او لم يلاحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعن المتقابلين في ذلك
هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب صورة وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجود
الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كل من مفهومي
الوجود والعدم كما نقلناه وجه كلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال
شارح المقاصد فلهذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله
لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم
يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر و
اللازم باطل قطعا اقول وهذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا سوى ان التالي
احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعرف
فرقا بينهما فلاي سبب احتاج حدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان شارح التجريد
قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان عدم
الواحد نقيضا لكل من الموجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول
معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل
منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان الخلو
الموضوع عنهما بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير
شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من
مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه
وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود

للعدم

للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب
بان العدم يوخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة المحمول ولم
ليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة
المحمول وبالاعتبار الثاني يناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب
كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا الامتياز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة لنا
التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هو مسلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضاه يجوز العقل خلو الواقع عنهما يتحقق خصوصية سلبية اخرى
سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان مفهوم وحدة السلب من حيث
٤٢ هو سلب من اجل الضروريات التي لا يحتاج الى تنبيه اصلا لا يصح قياس الوجود فلا يرد ان
من لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في
الوجود تقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن
الى وجود الجوهر والعرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل
الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع
اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين جميع الاقسام لان القسمة عبارة عن ضم
القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم
الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين
جميع الوجودات الممكنة لكون البعض غير عام بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين
بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير
ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرنا صريحا فانه لا بد مراده فان
من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا
في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلا
لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع
الموجودات الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان
ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما

ابيض

ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض واشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الموجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة
اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مطلقا واما
فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود
اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود باويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو
بملاحظة لفظ الوجود واشتراكه وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها
ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها
هذا واعلم ان الحق كما صرح كثير من المحققين هو ان المطلوب في هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود
بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى
تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضروري اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود من التشارك في الكون في
الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه
مشترك من حيث لا يدري اذ لو نصوص مفهوما واحدا يحكم بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود
وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا نقول انها
سالبة لا موجبة معدولة ونقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا
بينهما فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع قال شارح المواقف ويمكن الايجاب ايضا بان المراد
بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات المسئلة الثانية في ان هذا الوجود
العام البديهي الذي ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زائد على الماهية
في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من
من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مخصصا بها
لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم
المشترك بل ارادوا معنى اخر كما سيعرفه في الشرح واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه
كثيرة اشار المصنف اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على سبيل
التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغايرة

مغائر لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية
ايضا الا ان المراد هٰهنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قبل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع
فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية
الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى للوجود الا المهية
عنده لفظ الوجود في كل مهية مخصوصة مرادف الاسم الموضوع لتلك المهية بخصوصها كالانسان
والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب
الاشعري مركب من جزئين احدهما انه اى الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل مهية
بمعنى اخر وثانيهما ان في كل مهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففي المسئلة السابقة بطل
الجزء الاول ونفي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين المهيات جميعا فقصد
ابطاله ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه قوله والا لاتحدت المهيات
او لم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
زائدا على المهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محال لان اما الاول فلانه
لو كان الوجود عينا للمهيات لاتحدت ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين مهية ومهية اخرى
ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه
من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا
بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان
ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى الموجودات متمايزة فتوهم من ذلك تعدد
حقيقي فما لم يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم الاتحاد للمهيات ولا تم ايضا
اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن
طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات حقائق
متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها
الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله بل
معزول هنالك كالحس في ادراك المعقولات واما المتقيدون بدرجة العقل والقائلون
بان ما شهد له فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك
المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل فهم يشهادة بديهته

بتجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء للماهيات لكان لها اجزاء
اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك
الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل يكون غير متناهية وهو محال
اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا لما اشيرنا من ان من
المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما
اذا فرض كونه جزءا عقليا وظ انه يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود
هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو بط
لانا نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار
ذلك مكابرة صرفة على انها يجب كونها معلومة للمبادي العالية ومرتبتها فيها مع كونها
مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الا في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية
لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج اما على راي سيد المدققين فلها تقدم
على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية في الوجود فيكون تلك
الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء الى البسيط
فان الكثرة مط لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدأها فينتهي سلسلة الاكتساب التركيب
اليه لا محالة فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى
تركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية
لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون
تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الذهن لا في الوجود الذهني مط ولا محذور
في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير اقول يجب كون الاجزاء العقلية
مط متمايزة في حد ذاتها ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز وهما
صفتان ثابتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها
متمايزة في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء
انما هو بتعمل العقل وتحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان
كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر
لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر وهو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل

فى مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونهما متمايزة متكثرة فى نفس الامر لما عرفت فاذا كان
متكثرة بالفعل فى نفس الامر يجب لا محالة اشتمالها على الواحد لا يقال لا نم وجوب انتهاء كل كثرة الى الواحد
فان القدر الضرورى هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددى لا من واحد حقيقى والواحد
العددى يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد
وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح فى كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لا بد ان ينتهى الى
ما هو جزء واحد للمهية من حيث هو جزء للمهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للمهية هذا ويرد
على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا فى جميع المهيات ولا جزءا لجميعها لا يلزم من ذلك
كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا فى البعض وعينا او جزءا فى البعض فلم يتم شئ مما ذكر
اما عدم لزوم اتحاد جميع المهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء
الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود فى العروض والعينية والدخول
غير متصور لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضى ذلك
بل المقتضى لذلك هو المهيات ولو سلم ان المقتضى هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء فى مقتضاه
وانما يلزم لو كان متواطيا وهو مم والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من
التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع لجواز ان الدعوى
بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد
وغيره من المحققين هذا وقوله ولانفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل الثانى وتقريره انا نعقل
الوجود عن تعقل المهيات اى نغفل عنه عند تعقل المهية ولا نعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا فلا يكون
الوجود نفس المهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقلها فان قيل تعقل المهية كيف
ينفك عن تعقل وجودها الذهنى وتعقلها عبارة عن وجودها فى الذهن اجيب بان تعقلها
وان كان عبارة عن وجودها فى الذهن لا تعقلها غير تعقل وجودها فى الذهن فان تعقل
وجودها فى الذهن غير وجودها فى الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار
وان كان عينه بالذات فى بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها فانه
كلما تمثل المهية فى الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بان لو كان تمثل المهية مستلزما لتمثل
وجودها لاستحال الشك فى ان المهية موجودة عند تمثلها فى الذهن اذ يستحيل الشك
فى اتصاف الشئ بمقومه عند تمثله فى الذهن وليس كذلك فانا نعقل مهية المثلث وغيرها

نشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق
بوجودها فالماهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط
اقول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور الماهية و
لا نتصور الوجود او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير التصديق بثبوت
الوجود العيني والذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية
مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه
يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه
مع مفهوم الماهية ظاهر جدا بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة
قسميه لا من حيث مفهوماهما ايضا بل من حيث حصصهما وما يظن كونهما افرادا لهما بحسب
الماهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل
تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله لتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث
وتقريره ان الامكان ثابت للماهية ضرورة ان بعض الماهيات محتاج الى الغير في الوجود و
ظاهر ان حاجة الشيء الى الغير في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع
عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم
كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين الماهية او جزءا لها
لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه
فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن
تساوي نسبتي الوجود والعدم فلو كان الوجود عين الماهية لم تتساو النسبتان فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة
الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه
لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة وتصعب
اللهم الا ان يراد المساواة فيعود الى ما ذكرنا فان قيل من يزعم ان الوجود نفس الماهية يقول
ان بعض الماهيات يقتضي لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها
كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد وذلك هو الممكن
وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه وسلبه اليها سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في المفهوم

لا يكون الوجود عينها ولا جزءها وهو المطلوب

كما ادعاه اجيب بان كون الماهية ثابتة لماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية
وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه لا يكون الماهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية
وح نقول اذا لم يقتضي الماهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هنا
مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي
النسبة ثم لا نستدل بكون الامكان نسبة بمقتضى الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا
والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه
من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبها ضرورة قوله وفائدة الحمل
والحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود فائدة اذ يكون بمنزلة
قولنا السواد سواد ولكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون الوجود عين الماهية منتف وهو
المط واما جزءها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كما ترى لكنا كثيرا
ما نحتاج في حمل الوجود على الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها
وهو المط ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض في تركب الواجب
اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض
اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها
لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان
شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين
لان القضيتين صادقتين في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد والوجود موجود ولما كان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بموجود كان نقيضا لتلك
القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود
ليس مناقضا لشيء من القضيتين واما جزءها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب
الواجب لان كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله وتركب الواجب عطف
على التناقض فان قيل الذي لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد لا الموجود
لا مط اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود

فعلى تقدير ان يكون الوجود عين المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سواد
ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وصدقه ثم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن
المهية اذ هو في المهية المعدومة لان ماهية السواد الموجود فالسواد المعدوم كما انه ليس
بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد موجود واجيب بان هذا الفرق انما
يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على التقدير العينية اذ على تقدير العينية
لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المقيد المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للمهية
فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا وقريب
من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بمهية في الخارج ان المهية المعقولة ليس
ما لها ذات خارجية ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل
على معنى الكون في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية لكان المفهوم من سلب الوجود
عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض بلا ارتياب في
ما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون في الخارج موجودا فيه فلا
يكون هو هو فيه فذلك لان مآله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
عينه لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة
الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا
اما عن الاول فبان نقول الامكان هو لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا
لعدم ذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه
اشتقاقا فمتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا
معركة للآراء وكذا يتساوى نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلبه لك الجزئي في
الاشتقاقية واما عن الثاني فبانا نمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد
او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس
هذا تناقضا لاني اقول ظاهر ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ
الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب او يتوهم الى كون هذا المفهوم عين
المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم متشكل
الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الا

واطلق ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين
مفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلاقهما على زيد كالمترادفين
ام لا بل امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل
الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد عليه هو المراد بالوجود
بخلاف حمل الانسان على زيد فان مناطه تماما يكون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد
عند القائلين بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق
هو لفظ الموجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الوجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ
والانسان ثلثتها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منهما عنده معنى على حدة فقياس حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحد واذا تحقق
ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة
المباحث المشهورة فصدق الحمل قد يكون بسبب نفس الموضوع بلا حمل وقد يكون بحيثية
ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوص الذات تنوب مناب المبدأ مثال
الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى كون حمل الوجود
من قبيل الثاني او الاول وح نقول اذا كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه
ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا قولنا
السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المص عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد
الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب
القوم عنها قال الشارح لمقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها
انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها فان قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما لا انه ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا يفعل
وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحقق محلا للوجود متحققها
اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض
واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق
وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده

زائد عليه تسلسلت الوجودات باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن
الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على المهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بعد
بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم
وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى
وهو كون الوجود نفس المهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالمهية يستلزم وجودها غير
عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون
ورائه وجود اخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل
انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين المهية وجود اخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات
الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون ورائه وجود اخر
اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا
عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا
ثبوت له ثابتا في نفسه في محله الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء
بنقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير
ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق
الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالمهية فالمهية
المعروضة اما معدومة فيتناقض واما موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود
العارض اما معدوم فيتصف بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده
عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على المهية وقيامه
بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر ونعني الوجود معنى له اختصاص
بالمهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما
تفصيلا فعن الاول بان قيامه بالمهية من حيث هي موجودة لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض
ولا بالمهية الموجودة ليلزم التناقض ليلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالمهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءها على ما قيل فغير مفيد قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم
الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل

قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم و ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللا وجود والمعدوم فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في الخارج ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل ويجتمع المثلان او باللااسود فيتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم المحال وطريانه على محل يصير حال الطريان اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف

لما سيأتي من نفي الواسطة انتهى اقول وسيأتي عند قول المص والوجود لا يرد عليه القسمة
ما يتعلق بذلك هذا لا يخفى جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالمهية من حيث هي اشارة الى
الجواب عن الاستدلال الخصم من جانب المهية بان الوجود لو كان زايدا على المهية فاما ان يقوم
بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين
بمنع الحصر اي لا نسلم ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية
من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر تعليل الخصم بان قيامه بها
اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين فح لا يمكن منع
الحصر والا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود اخر
ليلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود
على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول يعني لما كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي
لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم
انما تثبت للمهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا
فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج فيلزم من كون الوجود
في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن
وجود له زايد عليه لكن في الذهن ايض وهكذا كلما اعتبر العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود
في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لا يقال التفريع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث
هي علة لكون زيادته في التصور لا في الخارج والحال ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج و
ان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان
يثبت لها شيء في الخارج كان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض
الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت له في العقل وايض منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان
البياض مثلا ليس بقايم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه
الحيثية انما تثبت له في العقل لانا نقول قولنا المهية من حيث هي مركب من موصوف هو المهية
ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج
انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود في العقل فقط فالمهية من

فالمهية

بالمهية من حيث هي موجودة لانها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا
ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر
له الا في العقل لان ما ثبت لذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان
الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية
الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف فبالضرورة يكون ثبوته لها في العقل
لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى المتقابلين غير صفتي
الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى
السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض ولا اسود في الخارج لكنه موجود
في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما
بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل
فان قيل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه
قلت وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في
الخارج ممتاز عنه فيه وليس عين المهية ولا جزءها كان زائدا عليها في الخارج ولا يلزم من ثبوته
عليها في الخارج بل لا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود اذ لا يلزم من
زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود
القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه و
المهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فهو قولنا
في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده
ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي
وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فان
عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما
لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى
ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب و
النسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها فال

اذا تمهّد هذا فنقول الماهية اذا كانت في الخارج تثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان
الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال تثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج
ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج
وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج
بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في
الخارج اولا لم يتصف بشيء فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج
للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون اخر فيه
وهو باطل فنقول ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بانها وان
لم يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما
يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون
وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف
ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لقام
في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما يقال يجوز ان يقوم كل صفة
في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر
فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم تشهد بان
قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه
بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لا ان تستثنى من تلك القاعدة البديهية
وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لانه لا بوجود زائد على ذاته وان
غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق
لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه
متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على
ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بنفسه وبذاته ليس مما يعول لما حققنا
من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم ان يكون
لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه ولما قيل عليه من ان الاتصاف الشيء بنفسه في
نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس

الامر فوجود المهية فی الخارج وجود خارجی لاموجود خارجی وکذلک الضوء ضوء فی نفسه
لا انه مضیء فی نفسه فان قلت اذا لم یتصف الشیء بنفسه فی نفس الامر کان مسلوبا عن نفسه
فی نفس الامر والا لارتفع النقیضان قلت ان السلب فرع تصور الایجاب فحیث لا یتصور الایجاب
لا یتصور السلب ولیس ذلک من ارتفاع النقیضین فی شیء وانما ارتفاع النقیضین
ان یتصور نسبة لا یصدق ایجابها ولا سلبها وههنا لا یمکن ان یتصور نسبته انتهی کلامه
الشریف فان قیل قولکم ثبوت الشیء للشیء فرع علی ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهیولی
بالصورة فان الهیولی متاخرة عن الصورة بالوجود لکونها شریکة لعلة الهیولی وایضا
لو صح ذلک لزم ان لا یصح اتصاف المهیة بالوجود فی التصور ایضا لانه یلزم کونها موجودة
مرات غیر متناهیة ولو اجیب بان هذا التسلسل فی الامور الاعتباریة لکون الوجود اعتباریا
لزم عدم امتناع کون المهیة متصفة بالوجود فی الخارج ایضا لانه وان توقف علی کون المهیة
قبل کل وجود بوجود اخر ویتسلسل لکن ذلک ایضا تسلسل فی الاعتباریات لکون الوجود
الخارجی اعتباریا غیر موجود فی الخارج علی ما ذکرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف
الهیولی انما هو بالصورة المعینة والتی شریکة لعلة الهیولی هی صورة ما فلا منافاة واما الثانی
فبان مرادنا من کون اتصاف المهیة بالوجود عقلیا لا خارجیا هو ان الوصف اعتباری
لیس بموجود فی الخارج لانه لیس بخارجی وقد عرفت الفرق بینهما فالاتصاف ذهنی ولو
خارجی وکلما کان الوصف اعتباریا فالاتصاف ذهنی ولو فرضت الوجود موجودا فی الخارج
فالتسلسل اللازم هناک لیس التسلسل فی الاعتباریات تذییل ان جماعة من اتباع
الاشعری ارادوا توجیه مذهبه فی عینیة الوجود للمهیات بحیث یرجع الی مذهب القوم
فقال شارح المقاصد محاذیا لما فی المواقف ادلة القائلین بان وجود الشیء لیس نفس ذاته
لا یفید سوی ان لیس المفهوم من وجود الشیء هو المفهوم من ذلک الشیء من غیر دلالة علی
انه عرض قائم به قیام العرض بالمحل فان هذا مما لا یقبله العقل وان وقع فی کلام الامام
وغیره وادلة القائلین بان وجود الشیء نفس ذاته لا یفید سوی ان لیس للشیء هویة ولعا
المسمی بالوجود هویة اخری قائمة بالاول بحیث یجتمعان اجتماع البیاض والجسم من غیر
دلالة علی ان المفهوم من وجود الشیء هو المفهوم من وجود ذلک الشیء فان هذا بدیهی
البطلان فاذن لا یظهر من کلام الفریقین ولا یتصور من المنصف خلاف فی ان الوجود

زائد على المهية ذهنا اى عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود
دون المهية والمهية دون الوجود لا عينا اى بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية
متميزة تقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تجريد البحث وبيان ان المراد الزيادة
فى التصور لا فى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود
لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما فى مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت
خبير بان صريح مذهب الاشعرى هو انه ليس للوجود قيام بالمهية اصلا خارجا ولا ذهنا
كما هو مقتضى العينية وان لم يف به ادلته وكلام القوم صريح فى ان له قياما بالمهية فى
التعقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين
بان ليس للوجود فى الخارج هوية ممتازة عن هوية المهية فقط بل قائلين بانه ليس له هوية
خارجا اصلا لا ممتازة عن هوية المهية ولا متحدة معها وبناء ما نقلناه
على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال فى المواقف هذه الوجوه التى تستدل
بها القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما هو فى تغاير الذاتين
فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد
هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى
وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعرى وهذا كما ترى صريح بما ذكرنا وظاهر انه لو كانت
هوية واحدة هوية لمفهومى الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك
الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك
فى ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية و
اما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شئ من المهيات ذاتيا
لشئ من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثانى اما ان يكون كل منهما ذاتيا او
يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام المهية او كل
منهما بعض المهية او احدهما تمام المهية والاخر بعض المهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية
الواحدة ذات تمامى المهية وعلى ان لا يكون شئ من المهيات تمام المهية لشئ من الهويات
وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء للمهية او المهية جزء للوجود واما الثانى اعنى ان

قوله الشرح فنقول ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي اقول فرق ما بينهما الان كل مفهوم اخذ من الماهية ان لم يسبقه مفهوم آخر فهو ذاتي
وان اخذ وسبقه مفهوم آخر قبل ذلك المفهوم فهو عرضي لتوقفه في المرتبة المتأخرة عن الذاتي واذا كان الهوية بنفس ما هي هوية للذاتي
هوية للعرض كيف يجوز ان يكون فرق بين الذاتي والعرضي فافهم ذلك

يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية للذاتي غيرها بما هي هويته للعرضي فيكون هويتان في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود والاخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر انهم لا يقولون الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولون انه زائد ومشترك عقلا او في التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية فههنا بالمعنى الذي يثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما يعرض الماهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المصنف فيما سيأتي ويتفاوت بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا من زيادة الوجود على الماهية ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول و مقتضية بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات و عند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل او جزء

ومحل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في
كونها معروضا للوجود المطلق ويعبّر عنه بالوجود البحت وبالوجود لبشرط لا بمعنى
لا يقوم بمهية ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان
للوجود مفهوما عاما مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة
حصة باضافة الى الاشيا كبياض هذا الثلج وذاك وذلك ووجودات الاشياء هي هذه
الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها
ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها
لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول ليكون الوجود
المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة
واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل
وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض يتوهم ان تكثر الوجودات وكونها
حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور
هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها
العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافة الى المهيات فهذه
الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود
حصصه المتعينة باضافة الى المهيات والوجودات الخاصة المتخالفة الحقايق فمفهوم
الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات
في الواجب وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب الجماعة مشحونة بهذا الذي
ذكرنا من كون وجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر المهيات وبنوا عليه
كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعاظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود
ليس الا نفس تحقق المهية وسيأتي عن قريب في كلام المصنف ره ومذهب قاطبتهم ان التحقق
والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا
نفس تحقق المهية المخصوصة لا ما به تحقق المهية المخصوصة وكلما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون
خصوصيته في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يخصص الا بان يكون

تحقق هذا او تحقق ذاك وهذ التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ماهو متحقق بذلك التحقق و
هذا هو معنى الحصة فليس للوجود الاخص متكثرة بالاضافة الى المهيات المتكثرة وهذه
الحصص ليست الانفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى المهية ومفهوم التحقق الذى هو معنى
الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهية بحسب نفس الامر لا فى الخارج ولا فى الذهن لانه اعتبارى
محض وانتزاعى صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشئ اذ ليس بشئ الا
بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من المهيات اما من حيث ذاتها كما فى الواجب او باعتبار
امر زايد عليها كما فى الممكن يعتبره قائما بالمهية والمهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام
الوجود بالمهية فى التصور لان هناك قياما حقيقيا بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور
ذلك فى حق الوجود الذى ليس معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو تقرير الاشكال
الوارد على الحكماء وستسمع منا ما ينفصى به عن هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على
وجه يطابق قواعدهم انشاء الله تعالى هداية قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة
الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليست متكثرة فى الحقيقة بل هنا موجود واحد قد
تعددت شئونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الوجود بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين
لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن لهم خوض فى التصوف وممارسة فى طريق النظر ذهبوا الى ان
مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهى اعنى ماهو معروض له حقيقة
ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء
هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم
العام زايدا على الوجود الواجبى وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق
مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود الواجب
تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا
اعتباريا غير موجود الا فى العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة
الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضية بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على
امتناع الاختلاف فى الذاتيات واقوى ما ذكروه انا اذا اختلف المهية والذاتى فى الجزئيات
لم يكن ماهيتها واحدة هو لانهما واحدا او هو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس

المهيّة كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهيّة ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف
حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور
دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اية حقيقة كانت من علم او وجود او غيرها فقابل
يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة
واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي
لتعيين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا
تجزية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر و
البرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية
عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة
على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم الخاطر ولا تشتت عزيمة منّ الله سبحانه عليهم بنور
كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء طور
العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا
الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل
بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم
ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها
التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل فان كثيرا
من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع استحالة
العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة
واما الدلايل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليست مما يفيد هذا المطلب على اليقين بل على
الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه
فنقول لا شك ان مبدء الموجودات موجود فلا يخ اما ان يكون حقيقة الوجود او
غيرها لا جايز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى الغير فهو الوجود
والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا يثبت المط
وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا
فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين

عينه قلت ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به
التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل وان كان بمعنى
التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر في الخارج ثم
انه لا يخفى على من يتتبع معارفهم المثبوتة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة ومحيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات
الذهنية والخارجية ليس لها تعين اخر من التعينات الالهية في الخلقية فلا مانع ان يثبت لها
تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا
ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك
الكلي بين جزئياته وظهورها في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا بحسب
النسب المختلفة والاعتبارات المغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا
المطلب لكن عندي فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه
ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى ذمتنا ان شاء الله تعالى اتمام البرهان عليه ودفع النقض عليه
في موضع اليق به ومع ذلك فليس بضار فيما نحن بصدده لو لم يكن هناك مانع اخر وسيأتي
التحقيق ان شاء الله تعالى ومنها حديث طور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء طور العقل
الا النبوة والرسالة والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرايع وجميع الاحكام النقلية والعقلية
وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى
تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الذهن فيتجرد المعقولات
النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور
نور الله الكاشف بل ان التصوف لا الحكمة المشرقية البالغة الى حد المشاهدة التامة
والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن عين
البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون
الوجود الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على
تقدير وجوده كما فهموه من اضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى
انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون التعين عين ذاته تعالى واثبات تعين لا
ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعالى وظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون

الا من ضعف التعین والوجود لا من کمالیته وتمامیته کما فی المجردات العقلیه
یمتنع ان یختلط لتمامیتها مع غیرها فکیف الوجود الواجبی بل الحق فی توجیه مذهبهم وتطبیق
کلامهم فی وحدة الوجود الواجبی الی ما یؤول الی مذهب الحکماء المتالهین علی ما یستحقو مذهبهم
من کون حقیقة الوجود البحت وعین الفعلیة الصرفة وتعینها ووجودها بنفس ذاتها
لا بامر زائد علیها وهی حقیقة الوجود ولا حقیقة لغیرها بکنهه قال فی شرح المقاصد
وما اعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فیها بعد اتفاقهم فی انه اعرف الاشیاء
مع ان الغالب من حال الشیء ان تتبع ذاته فی الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم فی انه جزئی
او کلی فقیل انه جزئی حقیقی لا تعدد فیه بالذات وانما التعدد فی الوجودات بواسطة
الاضافات حتی ان قولنا وجود زید ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زید واله عمرو
وقال والحق انه کلی والوجودات افراده ومنها اختلافهم فی انه واجب وممکن فقد
ذهب جمع کثیر من المتاخرین الی انه واجب ومنها اختلافهم عرضا ولیس بجوهر ولا
عرض لکونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم فی انه موجود او لا
فقیل موجود بوجود هو نفسه فلا یتسلسل وقیل بل اعتباری محض لا تحقق له فی
الاعیان ومنها اختلافهم فی انه نفس الماهیة او زائد علیه کما سبق ومنها اختلافهم
فی ان لفظ الوجود مشترک معنی او لا کما سبق ومنها اختلافهم فی انه نفس الماهیة متواطی
او مشکک ونحوها وانما اطنبنا الکلام فی هذه المسئلة بهذه التحقیقات لکونها من اعظم
المهمات المسئلة التی فی اثبات الوجود الذهنی اعلم ان الوجود الذی ثبت کونه متصورا بالبداهة
ومشترکا معنی بین الموجودات قد یتقید بقید الخارج فیقال الوجود الخارجی او فی الخارج و
یرادفه الوجود العینی والوجود الاصیل وقد یتقید بالذهن فیقال الوجود الذهنی او فی الذهن
ویرادفه الوجود الظلی والوجود الغیر الاصیل والمراد بالوجود الخارجی هو الوجود الذی
اذا انضم الیه الشیء یصیر بحیث یصح ان یترتب علیه آثاره ولوازمه ویکون الشیء بهذه
الاعتبار حقیقة من الحقائق وذاتا من الذوات بمعنی کون النار مثلا موجودة فی الخارج هو
ان یکون بحیث یترتب علیه الاضاءة والاحراق ومن ههنا قیل الوجود الخارجی هو
کون الشیء مبدأ للآثار ومصدرا للاحکام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة فیه ولا
نزاع فی تحققه والمراد بالوجود الذهنی هو وجود وکون للشیء لا یکون الشیء بحیث یترتب

وعین التعین البحت م

عليه اثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق مما مهدنا تمامه فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها الاثار والاحكام اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج عيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع حيث لا يرتاب فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل في ان تحريره عسير جدا انتهى كلام شارح المواقف فالى ما ذكرنا اشار المص بقوله وهو الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت متحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني بطلت الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المص بقوله وتقريره يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية الخارجية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت المواشي وقتل من في الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم به وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد النفس الامرية الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب واما بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى هذا تقدير الوجود لا يختص الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع افراد هذه

على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى تخصص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى
وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المص يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في
نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل
مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم هنا على الجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل
يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق
المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا فلو لم
يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعا المص
الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى يعني يخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول
فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان
الحقيقية هو بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على
حدها باطلا ضايعا بلا فائدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا وينحصر الحكم فيها
على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعه وجود فتغني القضية الخارجية غناء الحقيقية
ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل
بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الموجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان
معناها على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون
جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع افراد الخارجية بالمحمول
صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية حينئذ مساويا للخارجية
نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية بمعنى جميع الافراد
الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن
ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد
النفس الامرية لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد
النفس الامرية ما يكون فرد المهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على

جميع

جميع ماهو فرد لمهيّته سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين اولا كيف وتقرر المهيّة مقدّمة
بالمهية على تقرر الوجود كما سيأتي وهو ايض معترف به والفرد انما يكون للمهيّة لا للوجود واما
ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى اخر كما يأتي عنقريب ثم قال
والحق ان معنى قول المص والا بطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا
يكون لاعتبارها فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظ من كلام من سبقوه
ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظ من كلامهم ومبناه ثم انه اورد
عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبنى على اعتقادهم
بثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه
اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم
على الافراد الخارجية والذهنية وليس كك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب
نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني والخارجي وان التفت فالى مجرد الوجود
في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا
المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية
بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه غاية الامر ان يخطر
الوجود في الخارج واللاوجود فيه ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما
ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ
يلزم ح على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية
الجزئية انما هو البعض الغير المعين وكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له
افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد
الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن
لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مط وهو المطلوب فان قلت من القضايا
ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات
والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي وح يتحقق الحقيقية الموجبة
الكلية قلت ذلك ايض مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى
الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد المقدرة على ان يكون

الذهن ظرف للوجود الفرضی اعنی الوجود الذی هو نفس الفرض والتقدیر فی الذهن لا للوجود
الذی یکون الافراد علی تقدیر وجودها فی نفس الامر موجودة به ولیس لمفهومی الواجب بالذات
والوجود الخارجی فرد بالمعنی الثانی لا بالمعنی الاول فلیتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا
الدلیل بانه لولا الوجود الذهنی لم یمکن اخذ القضیة الحقیقیة الموضوع والتالی باطل فانا اذا
قلنا الممتنع معدوم فلا نرید به قطعا ان الممتنع فی الخارج معدوم فیه بل نرید به ان الافراد المعقولة
للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض علیه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم
لیس قضیة حقیقیة فی اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقیقیة ههنا هی التی حکم فیها
علی ما یصدق علیه فی نفس الامر الکلی الواقع عنوانا سواء کان موجودا فی الخارج محققا او
مقدرا او لا یکون موجودا فیه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحکم فیها علی الافراد الخارجیة
فقط اما محققة او مقدرة لکن یرد علیه ان مفهوم المعدوم امر سلبی هذا ما ذکره شارح المواقف حاصل
وهذا ما وعدناک آنفا وانت خبیر بان تقریر شارح المقاصد اولا ناظر الی تقریر المواقف لکن
بتغیره الی ما یصیر الحکم فیه ایجابا وآخرا ناظر الی کلام المصنف الوجه الثانی انا نحکم حکما ایجابیا
علی ما لا تحقق له فی الخارج اصلا کقولنا اجتماع النقیضین مستلزم لکل منهما ومغایر
لاجتماع الضدین ونحو ذلک ومعنی ذلک الایجاب الحکم بثبوت امر لامر وثبوت الشیء لما لا ثبوت
له فی نفسه بدیهی الاستحالة فیلزم ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحکام واذ لیس فی الخارج
ففی الذهن تقریر آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه فی الخارج والموجبة یستدعی وجود
الموضوع فی الجملة فیکون فی الذهن وما یقال من انا نحکم علی الممتنعات باحکام ثبوتیة فمعناه
احکام ایجابیة فلا یرد علیه انه ان ارید الثبوت فی الخارج فمم او فی الذهن فمصادرة علی انه
یجوز ان یکون المراد الثبوت فی الجملة وکونه منحصرا فی الخارجی والذهنی لا یستلزم ان یراد
احدهما لیلزم المح او المصادرة کذا فی شرح المقاصد واعلم ان هذا الایراد قد یورد باعتبار
الاثبات وقد یورد باعتبار الثبوت وعلی الاول تقریره بانک ان زعمت انک توجب وتثبت
تلک الاحکام فی الخارج للموضوع المذکور فذلک باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحکم
موقوف علی وجود الموضوع فی الخارج وان زعمت انک تثبتها له فی الذهن فذلک مصادرة
وعلی الثانی تقریره بانک ان اردت بالاحکام الثبوتیة احکاما وامورا ثابتة فی الخارج فلا
نم انا نحکم بها علی ما لا وجود له فی الخارج ولو سلم وجب ان یکون المحکوم علیه موجودا

فی الخارج

في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول ظ في الثاني
فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب
داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها
لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء الشيء عن الشيء يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء
الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي
وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة امورا ثبوتية لا سلب في مفهومها
كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود
الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكروا اما ربط ذلك المحمول السلبي
بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا
فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا جدوى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت
في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب في الاثبات سواء كان المثبت وجوديا او
سلبيا واذا اعتبر فالجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثاني جوابي شارح المقاصد
وح يظهر اتجاه اولهما ايض عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية
سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايض بانك ان اردت بالوجود الخارجي
ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه
ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قوتنا المدركة فيكون موجودة
في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مط التزمنا وجودها في
المدارك العالية فيكون انتقاش مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب
انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في
مداركنا او في مدارك اخر خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي
الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا فامثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في
الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة
انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية
سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض وكلما
نحكم به على الموجود الخارجي فانا نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها

الحكم الى الموجود فى الخارج فان اردنا انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسرى الحكم منها اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردنا انا نحكم عليها حكما لا يسرى اليه او يسرى اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال فى المواقف ان من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا اذ ليس فى الخارج لان كل موجود فى الخارج فهو متشخص فيكون فى الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هى سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت ليس فى الخارج لان كل ما هو فى الخارج فهو متشخص فيكون فى الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقدير بان هذا داخل فى الوجه الثانى فلا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلثة لا نسلم ان الايجاب يقتضى وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته فى نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى وهو نفس المتنازع بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول فى التعقل ولا نم ان التعقل بحصول الشئ فى العقل والا لكان العلم بشئ ما كافيا فى اثبات المطلوب اجيب بانه لا بد فى فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ فى العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت فى الجملة واذ ليس فى الخارج ففى الذهن وقد يجعل هذا الاستدلال دليلا على حدة بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها فى الخارج ولا بد فى فهم الشئ وتعقله الى اخر الكلام قال سيد المدققين وتوضيحه ان موجودية المهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها لها بل على ثبوت ذاتياتها لها فى نفس الامر كما صرح به المص فى مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان المهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون فى هذه المرتبة مهية بالفعل ولا شئ من الاشياء فكيف يتعلق بها العاقل ثم قال ولا ينفى ذلك ان يعين العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما يعين المواد باستعدادها صورا واعراضا او يتغير ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل

وجوده قال فعرف ذلك لانه مرقاة الى معرفة كيفية علم البارى تعـ بالمعدومات انتهى وفيه كلام
لعلك ستطلع انشاء الله تعـ فهذا الجواب كما ترى جواب الى بتغيير الدليل ورجوع الى السند لا الى آخر
فالاولى ان يجاب بان الايجاب فى قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا
بالضرورة كيف والحمل الايجابى ليس الا الحكم بالثبوت الرابطى ومنع ذلك مكابرة صريحة و
الموجود فى الذهن انما هو الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن تمسكات
النافين للوجود الذهنى وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى
الوجود الذهنى على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهنى بالذهن اقتصر المانعون
على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشى مستلزما لحصوله فى العقل لزم من تصور الحرارة
والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو
محال لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثانى انه يلزم
ان يحصل السموات مثلا بعظمها فى العقل عند تعقلها وفى الخيال عند تخيلها وهو باطل
بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها فى الخارج لكونها موجودة
فى العقل الموجود فى الخارج مع القطع بان الموجود فى الموجود فى الشئ موجود فى ذلك الشئ كالماء
الموجود فى الكوز الموجود فى البيت والجواب عن الكل انه مبنى على عدم التفرقة بين الوجود
المتاصل الذى به الهوية العينية وغير المتاصل الذى به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة
مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتى الحرارة و
البرودة لا بين صورتيهما وكذا فى الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة
استحالة حصوله فى العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها لا صورها الكلية والجزئية
والموجود فى الموجود فى الشئ انما يكون فى ذلك الشئ اذا كان الوجودان متاصلين ويكون
الموجودان هويتين كوجود الماء فى الكوز والكوز فى البيت بخلاف وجود المعدوم فى الذهن
فان الحاصل فى الذهن من المعدوم صورة الموجود غير متاصل ومن الذهن فى الخارج هويته
والوجود متاصل وبالجملة فمهية الشئ اعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية فى كثير
من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للمهية فى الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها
بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هى مع قطع النظر عن احد الوجودين
فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب فى القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة

بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لزم ان لا يكون صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة فلو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به و بهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن فهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقايق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء لانه هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بها بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كما ان معنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة

في الذهن

في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني
فظهر ان مناط اتصاف الشئ بالشئ انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني
واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فنظر فان مبنى الوجود الذهني انما هو على قيام
الوجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان
الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون
الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا
جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في
الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في
الموضوع فلا اشكال بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان
صورة الجوهر جوهر لوجود حده فيها واما الاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شئ ومن حيث
الوجود في الذهن اعني القيام به شئ ومن حيث الوجود في خارج الذهن شئ ثالث فهو من حيث
هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود
الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئي و
عرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي لانه موجود
خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر و
موجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن
بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث
خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فردان فرد موجود
في خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن و
ذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد
الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشئ جوهرا ذهنيا و
عرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في
موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع
موجود في الخارج هو الذهن وان كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون الشئ جوهرا ذ

وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا او عرضا خارجيا بخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فان فرده
الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود
خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المحقق في شرح
رسالة العلم من انا اذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان
مساوية للمهيات المدركات ومن حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر
ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه
وقد افصح عما ذكرنا ايضا الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان
يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان
كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته جوهر
لا يكون في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي
فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية
الجوهر المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية
معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة يكون عرضا وتارة يكون جوهرا
وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون مهية الشيء يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى
يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم نمنع ان يكون معقول
تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقال ايضا في قاطيغورياس الشفا فان
الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقها في الوجود في الاعيان
ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما تشكك في امره فظن به انه علم
وعرض بل كونه علما امر عرض لمهيته وهو العرض واما مهيته فمهية الجوهر والمشارك للجوهر بمهيته جوهر
ثم قال فكليات الجواهر جواهر في مهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم
من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى فالاعتبار الذي به كيفية هو قيام الصورة
العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي به من مقولة المعلوم هو اعتبار
تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحكاية عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل ان
مغايرة الامر الاول والامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة المهية من حيث

هي مع ماهو فردها فانهما متحدان لامح بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو
كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم
يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام المهية به ومما يجب ان يعلم ان وجود الصورة
العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو
وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته ومهيته معراة
عن العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو مبدأ اثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون
هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة
بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة معراة مجردة عن عوارضها من حيث هي
صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له اثار واحكام موجودة في الخارج
فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصور وترتبت
على تلك الصورة اثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وذلك كما ان التلفظ
بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكان نقش هذا
اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش ومن يظهر ان
الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها للامور الذهنية بالامور
العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني لا عيني ومع
اختصاص المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك منعا وجود
الامر الثالث في كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل من التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام
لكونه من مزال اقدام الافهام واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين
احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة
لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا
القول للقدماء وثانيهما القول بان حقايق الاشياء ومهياتها حاصلة في الذهن وهذا
القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه
وشبيهه والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء ومهيته وادلة خبيرا بان الوجوه الدالة
على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقايق الاشياء ومهياتها في الذهن
لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود

ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحقائق مهيات الاشياء
في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلقوا عليها لفظ الاشباح
لان شبح الشيء لا يصدر عنه آثار ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن
وان هناك مذهبين المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية يتحقق به المهية
بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله و
ليس الوجود معنى به يحصل المهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع
المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون المهية موجودة بها
فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي غير
مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد
ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة
العينية للموصوف متوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل
وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل
في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى
واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على
الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم
وجوابه انكم فرضتم مهية في الخارج ثم يضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان المهية اذا كانت
اولا فهي موجودة اذ لا يفهم من الوجود الا كون المهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل
نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور
هو وجودها والمصنف اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه
التطويلات بل يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها بالضرورة لا امرا
ينضم الى المهية فيصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى
المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر ههنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي
تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم
الى المهية فيصير موجودة به بل ان هي الا اكوان خاصة للمهيات المتخالفة كل منها نفس كون
مهية مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرف ثم المسئلة السادسة في ان المهية لا يتخلل في الوجود

الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المص ولا تزايد فيه اى فى الوجود ولا اشتداد فالتزايد فى الوجود هو حركة المهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعنى حركة المهية متوجهة من وجود زائد الى انقص منه والاشتداد فى الوجود هو حركة المهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك هو التضعف اعنى حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعنى التزايد فى الشئ والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعنى كون الشئ ناقصا وزائدا او ضعيفا وشديدا فان معناه ان يكون فرد من الشئ ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زائدا او شديدا وجواز ذلك فى الشئ لا يستلزم جواز حركة شئ اخر فيه من فرد الى فرد اخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سيأتى من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعيف والدليل على ذلك هو ان الحركة فى كل شئ معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذلك الشئ وباقيا بعينه ويتوارد عليه فى كل آن من الآنات المفروضة فى زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشئ فان معنى حركة الجسم فى الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه فى كل آن اين اخر وكذا معنى حركة الماء فى السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه فى كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن فى المهية بالقياس الى الوجود فان المهية لا يتصور كونها متحققة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى فى الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصورة عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف فى الجوهر والمهية والذاتى وبالجملة فى كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شئ منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالمهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن المهية بل هو مجرد كون المهية وانما مغايرة وجود لوجود تتبع لمغايرة ما هو وجود له كما سيأتى فلا يتصور تبدل المهية فى الوجود الا بعد تبدلها فى نفسها او فى تشخصها فلا يكون باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة

بحيث اذا ما انتفى عن المهية وجود فى آن حصل لها فى ذلك الآن بعينه وجود اخر اشد او ازيد او
اضعف او انقص وكذا فى الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع فى الحركة بعينه يستدعى بقاء وجوده
بعينه مع المهية بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فرد اخر منها فلا يكون باقية بعينها
وكذا الحال فى الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايض بان الحركة لما استلزمت ان يكون
جميع افراد المقولة التى هى واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر
المتحرك فى واحد منها اكثر من آن ما فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون فى شئ منها الا
آنا واحدا فيلزم تتالى الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة
بين حاصرين فلو تحركت المهية فى الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها فى زمان الحركة
بالقوة فيلزم كون المهية حال الحركة فى الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكر
من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك فى الاين شئ منها
بالفعل وهو بط لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانا نجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان القدر
الضرورى عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد معا وفى حال
الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شئ منها بالفعل فان قلت لعل
بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك فى آن مفروض ولا يلزم تتالى
الآنات اذ كل اثنين بينهما الآخر قلت فيلزم ان يكون المهية فى ذلك الزمان الذى بين فردى
الاينين موجودة بالقوة لا بالفعل فتدبر المسئلة السابعة فى ان الوجود خير محض لا شر فيه
من حيث هو وجود واليه اشار المص بقوله وهو اى الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية
جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقيق مهية الخير والشر فيجب ان نذكر ما لعله يزول بذلك
الخفا فنقول لما بحثنا عن مهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بالخير وعن مهية الشئ الذى يعبرون
عنه بالشر وفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات
هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المص فى شرح الاشارات هو ان
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هى غير مؤثرة كفقدان كل شئ ما من شانه ان يكون له
مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى منع التوجه الى كمال عن
الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم

وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان لاحد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها الا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم و ان ايرادها ليس لاثبات المقدمة وتصحيحها للتنبيه عليها وتوضيحها فالمناقشة في امثال ذلك ليست بقادحة في شيء

المسئلة الثامنة في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من الاشياء لبقي مجرد مخالفته بدون المنافات مع جميع المعقولات والى ذلك اشار المص بقوله ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته مع المعقولات ولا ينافيها بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف بقوله مهيته ويكون مشاركا لغيره في الموضوع و لا يجتمعان فيه او في تمام المهية او غير مشارك بشيء من الوجهين والوجود ليس بمهية اصلا بل هو تحقق المهية وكونها فاذا اعتبر المحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار محقق مهية بل يكون هو مهية فالوجود من حيث

هو وجود ليس بمهية ليتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها او من حيث هو مفهوم من المفهومات
يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر
في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل الآخر فما هو مثل له
يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين فيمحل
ماهو مماثل للوجود بل مخالف له من هذه الحيثية وانما تثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة
لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنان بقيت واحدة منها ولو
لما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة
ثبوت المنافاة لكونهما مما يجتمعان معا وهو ليس بواقع صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيه
فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء خفي لنفسه من حيث انه معقول وحتى
لنقيضه اعني العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له المسئلة الثانية
في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس
كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي الوجود
والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا
بها بخلاف قولنا السواد شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود
المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود و
لا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى
ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت
والتقرر اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس
بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول
بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة الوجود على المهية فان القائل باتحادهما لا
يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا
فليتدبر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون المهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود
لان الحق الاول ص
بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عنى من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة
ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق المهية وكونها الامر الزائد على ذلك لا مجال لتجويز ان

يكون المهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوّزه مجوّز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله والى
هذا اشار المصنف بقوله ويساوق اى الوجود الشيئية فلا يتحقق اى الشيئية بدونه اى بدون
الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما
تقرر المهية في حد ذاتها ويسمّونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها
اثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمّونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على
النفي ايض والاول بازاء ما يسمّيه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمّونه وجودا
خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود
الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون
الوجهين الى الخارج ويخصّون ثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه اثارها بالممكنات و
لا يسمّونه وجودا فان اردتم ان تجويز كون مهية المعدومة متقررة في الخارج بالمعنى الاول
مكابرة فظ انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى
الخارج بل الى الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة
لم يجوّزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا
يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشا للاثار دون
الاخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم
تجويزهم الثاني ايض ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما
هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة و
الكون في الخارج بكون احدهما منشا الاثار دون الاخر بل المعلوم عدمه بالبديهة في ذلك
هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجله
الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايض
في الخارج فهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكماء ايض اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا
به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت مثبت له فهاتان
المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في
القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك البارى ممتنع ولو لم يوجد
ذهن ولا قوة مدركة اصلا فبحكم تينك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايض

الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي
ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن ومامر من ان صحة الحكم مطابقته
لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات
واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق
وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا مامر من ان كل نسبة ايجابية او سلبية
من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هي المراد من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة
للخبر هي المراد من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث
هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها
من حيث اقتضتها الضرورة او البرهان انما هي لكونها نفسها في الواقع وذلك لان هذا القول
مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه
او لا يطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات والحكم الذي
يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه فظهر ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات يستدعي
ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون ثبوت امر لامر فرعا
على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت أ مثلا لب لكان ب ثابتا و
هذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون
ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه
الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها
في الخارج فيلزم التسلسل المحال لا محالة لانا نقول علمك القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوة
المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا
يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز
المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
على نبينا وعليه السلام وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم
لا بديهة العقل فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون
باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان ننكر وجودها
وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا

ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور العقل الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال
ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان
كونه هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق واما ما ابطلت به القول الثاني فالجواب عنه ان
تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها
مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون
النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر وكل نسبة سواء كانت ضرورية
او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاه للضرورة او النظر
مطابقة بفتحها فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار و
الامر باعتبار اخر والا فالنسبة لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة في خارج الذ
واذا ظهر بطلان ما بينت عليه جميع هذا وسيأ ما يزيد لهذا المقام ايضا حيث نتكلم في تحقيق معنى
نفس الامر انه نعم ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل
عليها بوجوه من تقرير اما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع
تاثير القدرة في شئ من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا فبيان اللزوم ان التاثير اما
في نفس الذات وهو ازلية والازلية ينافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا
باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين
بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف
الماهية بالوجود وهو ايضا بط لان الاتصاف منتف في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا
بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو
تسمح اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التس بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة
فاذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا و
الممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المص بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع
اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار والمؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار
وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول
بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا

لتاثير القدرة مستلزما لاتصاف الماهية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني من الالزامات
هو ان الوجودات منحصرة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل من غير
اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيجي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة
جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج
وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك
اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا محالة فيلزمهم القول بانحصار الثابتات
وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت الاشخاص غير متناهية في العدم لكل ممية
نوعية والى هذا اشار بقوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد واعلم ان الغرض من هذا
الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها
بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو
صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة
الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي في نفسها نفي وسلب حتى يكون
المعنى المتصف به هو النفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم
هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد
بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظ ان المتصف به لا يلزم ان يكون
منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات
العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني انه لو كانت الذوات ثابتة
في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم
وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته
الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو مح لان
ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدد بقدر متناه والزائد على
الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب
انا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع
ان المعدوم اما مساو للنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين
صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم

يكن نقيضاً صرفاً والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتاً وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتاً ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو بط والجواب انا لا نم انه اذا لم يكن نقيضاً صرفاً كان ثبوتياً محضاً لجواز ان يكون مفهوماً بعض افراده ثابتاً كالمعدومات الممكنة وبعضها منفياً كالممتنعات وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتاً وهذه الوجوه لم يلتفت اليها المصنف لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوماً فيتميز عن غير المعلوم ومقدوراً او مراداً فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتم الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فما اشار اليه المصنف بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن بعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منتفية وفاقاً واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سبق فيكون الموصوف ثابتاً كما مر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتياً في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقتمونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقتمونا على انتفائه

المسئلة العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودا ولا معدوما مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات يخالفها وهي لا يكون الا موجودة او معدومة بلا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة

في نفي الحال

فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايض لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر اي بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام صاحب المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا لاتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المص بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء بشيء من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون او بنقيضه والمنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء قابل للاتصاف بالوجود والكون مط او في العقل فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس بشيء من الاشياء ولا يتصف

لنسبته

نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم
او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود
شئ من الاشياء ولا من شانه قبول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي
سميتموه حالا هو شئ من الاشياء ومعقول لنسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف
عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها
بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور كونه موجودا او
معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما توهمه
شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم
بان مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم و
الاولان باطلان فتعين الثالث فمدار هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء
الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا
بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التقسيم تمامية حجتهم بين الوجود ونفسه وان كان حمل الوجود
على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى
هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام
المص ايض بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلثية لكون القسم الثالث
غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا و
لا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايض بان القسمة المثبتة للحال
هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايض والوجه هو ما ذكرنا
واجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشئ
بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج
ومرتفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت
احدهما متصفا بالاخر او حمل احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما راسا بطريان الاخر
فليس بمستحيل واجيب ايض باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس لشئ
لاستلزامه تقدم الشئ عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة
التي توهمها الشارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان

ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المص بقوله والكلي ثابت
ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية
لا الخارجية فان نسبة التشخص الى طبيعة الكلي نسبة الفصل الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل
من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص و
هذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود
الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الجزء الاخر الذي هو التشخص
بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض و
كل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان
اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج فمم بل هو من هذه الحيثية معدوم
فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت و
ان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فدليلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا
لا يلزم ان يكون متشخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كاللونية للسواد ليس
بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء
آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر ليمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب ه
احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع
باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل
الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفي في التئام الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة
فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه
انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها
على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة
يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان
يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر فورد
عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا
لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على

فيلزم

قيام الحركة به لا محة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه
كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظ بل يرد عليه ان هذا هو جواب المصـ الذي
اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المصـ ليس الا
ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض اخر كما سنحققه اذ نم في المقصد الثاني عند قوله وقد ينعت
الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا
الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء تقريره ههنا ان يق ان اردت
ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان السواد
في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية
من حيث انها جزء للسواد ممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج
بل معدومة فيه ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت
انه ليس بمعدوم مطلقا فمم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل التيام
حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة
من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع و
بحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح
المقاصد في وجه واحد واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير
واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارحان القديمان اتفقا في
شرح كلام المصـ على الاقتصار بثاني الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده
عن سوق كلام المصـ ثم ان الامام الرازي اعترض على ما يبتني عليه اصل الجواب من قولهم
لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان
طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه ان اريد
بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية عليحدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير
عدمها اذ الا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتباريات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة
ذهنية صورة لهوية عينية عليحدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية
يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن
تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج

قوله هذا التوجيه اقطع وقد يقال فيه ان ما يحمل ... بالبسيط الذي ... انه ... بسط ... يتعلق ويجوز قيام الحال ... العرض ... ان يكون المحل ... العرضان ... كلاهما عرضا كما لا يخفى ... تشخص ...

قوله الاخير يرد ذلك ظاهرا واما الاول فلان المقصود ان الموجودات مشتركة في الوجود ممتازة بالماهية والوجود المشترك فيه ليس بموجود ... منه ... انما ... في الدليل

واتما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هويّة واحدة صورًا مختلفة كما سيأتي تحقيقه ذلك ثم ان المصـ
لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال و
نوقضوا بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان
حاصل ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة على مابه الاشتراك ومابه الامتياز مما ليس بموجود ولا
بمعدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها
بمابه امتاز عن الاحوال الاخر وهما ايضا ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو ممتنع كقيام
العرض بالعرض بلا فرق ولا بمعدومين والا لتقوّم ماليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم وهو
ايضا ممتنع كتقوّم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية
ويمتازان بمابه الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على مايوافق
المشهور ولا يخفى توقفه على كون مابه الاشتراك جنسا وعليه منع ظ ولعل المصـ للاشارة
الى ذلك قال ونوقضوا بالحال نفسها فتدبر ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست صفة
ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا مالا يكون موجودا ولا معدوما
وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلا يلزم تسلسل الاحوال ورده المصـ
على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس
بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا بمعدوم فان الحال
يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا او
يشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول
منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلـ
في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمصـ اشار
الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلـ
بط اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير
العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر اولا فعلى الاول هما
المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاحكم
ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف في اصطلاحنا وهو مايكون بين موجودين
فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع التغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا

نقض للملخص دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغير من بعض الوجوه مثلاً
اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز معدومين لاستحالة تركب الموجود
من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب ما ليس بموجود ولا معدوم من
المعدوم لم يكن ذلك قادحاً في كونه نقضاً الملخص الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض
واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء براهين امتناع التس سيما برهان التطبيق بين الا
الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التس انسداد باب ابطال
حوادث لا اول لها واثبات الصانع ففيه ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم
انما هو الوجود دون الثبوت على ان في اثبات الصانع طريقا آخر لا يتوقف على ابطال التس
كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن آخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير
متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان
التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التس في الامور الثابتة وهي الاحوال انتقض بهذا ذلك البرهان
وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه
على ابطال حوادث لا اول لها المسئلة الحادي عشر في تفريع بطلان ما فرعوا على القول
بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المص بقوله فبطل ما فرعوا عليهما
من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في
اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه
معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة
والعلم والحيوة وهذه فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل
الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق
عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة
في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة
ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطاها
صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور
العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيها ايضا امور

الاول انّ المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهريّة للجوهر والسواديّة للسواد الى غير ذلك وبما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني انّ التحيّز هل هو مغاير للجوهريّة تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث انّ المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتّصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع انّ المعدوم كالجوهر مثلا هل هو جسم حال كونه معدوما ويتّصف بالجسميّة في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بانّ للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتّصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره واما فرعا قول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلّل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادريّة المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كاللونيّة السواد فانها لا تعلّل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فانّ القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على انّ الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود وغير ذلك مما لا فائدة بذكره اشارة الى فروع اخرى لهم كتقسيم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اى مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيوة وما هو مشروطها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اى الافراد كالجوهريّة والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسيّة كالسواديّة والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل تذنيب لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروريا بطلانه واضحا فساده وقد ذهب اليهما جمع كثير من العلماء المتبحرين قصد جماعة من المتاخرين تحصيل شئ يصلح منشأ للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذى احسبه انهم ارادوا ومحسبانا بنيا خيم اليقين انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها اى بان يحاذى بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ونحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نشاء عهم في المعنى ولا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق

انّ هذا

ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع و
لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له
الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال ح يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق و
لا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد يجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم و
لم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي
ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن
في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي
يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى
الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة
للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع و
ان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي
فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود
الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة بان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا
تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه
اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما
في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية
زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق
له اصلا لما راوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار
العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج
وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن
نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور واعني الموجدية والوجود فلا يكون ح معدومة
ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام
شارح المقاصد المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما اعلم انك قد
عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا وله
اضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة

الموجدية نسخة بدل

في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما
و فرق

عبد
لا يخفى عليك ان وجود المحمول اما ان يكون ... الشيء او يكون ...

وفرق ما بين المعنيين وكل معنى غير اضافى وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك فى امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شئ ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شئ بعينه ومهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شئ ما ومهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود شئ وكون وتحقق لمهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى مهية مخصوصة وان كان منسوبا الى مهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شئ ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر فى الوجود لا محة وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اى غير منسوب ومضاف الى مهية مخصوصة كالكتابة او الضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشئ فى نفسه ووجود الشئ لغيره ففى الاول اذا قصد اثباته للشئ جعل الشئ موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشئ مخصوص فنقول مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشئ بخصوصه بكونه وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشئ وكونه من اضافته الى شئ ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفى الثانى اذا قصد اثبات وجود ذلك الشئ لغيره لذلك الشئ جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشئ او وجود ذلك الشئ محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقى فنقول الانسان كاتب او موجود له الكتابة فهذا اعنى وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشئ فى نفسه وهو مقابل للوجود فى نفسه وعدم الشئ عن غيره وهو مقابل لوجوده لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اى فى عدم اعتبار اضافته ونسبته الى المهية بخصوصها فنقول زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عنه شئ كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد بشئ بخصوصه وهذا اعنى العدم فى قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذى هو رفعه باعتبار كونه رفعا كما هو المعتبر فى اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان

يقبل له

يجامعه

يجامعه لا من حيث هو مقابله ودفعه بان يفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في
الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود
المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم
المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق المجامع له مقابلا
اياه ولكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له
وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اى الوجود المطلق
والعدم المطلق في موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا
قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا
الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد
بحسب نفس الامر اى يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين
بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من
الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله وقد يعقلان اى الوجود
والعدم معا اى مجتمعين في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي وفيه انه كان ينبغي على
هذا ان يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين مفروضا
في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا فى ذلك فالفرق بين هذه الصورة الاولى و
لتكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في شرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا
المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له
الكون المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود
المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا
يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يعقلان
معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقرير الرد
انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضا وهو العدم المضاف الى
الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجي اما اولا فلان

اجتماع المتقابلين بعروضها للاخر ليس مستحيلاً حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة اما
المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد
بان يكون موجودا ومعدوما معًا يمكن اجراء العذر فيه بان يق العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه اما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله وقد
يعقلان معا ما ذكره لكان معا لغوا واقول يمكن ان يق معنى قول المص لا باعتبار التقابل
يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه ح انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم
لا يكون ح رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا لمطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا
وعلى هذا لا يرد عليه شئ مما اورده اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان قوله و
قد يعقلان معا اذا كان دفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان
يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا بد من تعقل الوجود ايض ثم اقول لا يبعد ان
يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهومي
الوجود والعدم من دون اضافة ونسبة الى شئ ما اصلا فان ذلك وان كان في الوجود
اظهر لكن العدم محتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود
لا يحتاج الى تعقل شئ اخر فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج الى شئ من الاشياء اصلا
فليتدبر وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى مهية معينة كوجود البصر لزيد
ووجود الكتابة للانسان فيق زيد موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود
له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو مهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير
والكاتب فيق زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو الى القيد فيق زيد ذو
بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم
مثله في اعتبار التقييد الاضافة الى مهية بعينها وهو العدم المقيد ويق له عدم الملكة
فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به الوجود المقيد اعني المهية المخصوصة
وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيق زيد
اعمى او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف با
بالتقابل العدم والملكة ويفتقر ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة
لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك

الموضوع

الموضوع ولابد في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايض عن موضوع قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي لذلك الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعمى لمن ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى هذا اشار المص بقوله

قال ويؤخذ اي الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية لمن جاوز حد الامرد يتحقق لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يتحقق لهما العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا اوجب او سلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليستا متقابلتين مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب او زيد ليس بلا كاتب فاعلم ايض ان وجود الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او امي كما عرفت وينبغي ان يعلم ايض ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو التقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق

فی جمیع ماذکرنا فی هذه المسئلة من الکلام فانّ الناظرین فی هذا الکتاب قاطبة قد غفلوا عما هو
الحق فی هذا المقام المسئلة الثالثة عشر فی بساطة الوجود وعدم ترکبه لا من الاجزاء المحمولة
ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الی الاول بقوله ولا جنس له ای للوجود اذ الوجود کما مرّ هو تحقق
الاشیاء ولیس من جنس الاشیاء وجنس الشیء انما هو ما به مشارکته مع غیره واشار الی الثانی
بقوله بل هو بسیط ای لیس له جزء اصلا لا الجنس الذی هو من الاجزاء المحمولة ولا غیره مط
لانّ الجزء لا محة شیء ویعرضه کون وتحقق فالوجود انما هو کون ذلک الشیء وتحققه لا هو
ولا ما هو مرکب منه ومن غیره لانه ایضا لا محة شیء ویعرضه تحقق والحاصل انه بعد ملاحظة
انّ المراد من الوجود انما هو کون الشیء وتحققه لا امر اخر وراء ذلک یحکم العقل ضرورة بانه
لا یمکن ان یکون له جزء اصلا فما یستدل به علی ذلک من انه لا اعمّ من الوجود لیصلح کونه
جنسا له ومن انّ الوجود کما مرّ یعرض جمیع المعقولات فلو کان له جزء لکان معروضا للوجود
فیلزم ان یکون الشیء عارضا لنفسه او لا یکون العارض بتمامه عارضا وانه لو کان له جزء
فاما ان یکون موجودا فیلزم تقدّم الشیء علی نفسه واما معدوما فیلزم تقوّم الشیء بنقیضه
لعلّ الغرض منه تنبیه علی ذلک فلا یضرّ المناقشة فیه وقد یقرّر مراد المص بالوجود الموجود
فلو کان للموجود جنس لکان مقولا علیه وعلی ما بازائه فی جواب ما هو ولکن ما بازاء الموجود
المطلق هو المعدوم المط ولیس له ذات ولا تعین بل هو لا شیء محض فکیف یستقیم ان یکون
جزئه مفهوما محصلا معینا المسئلة الرابعة عشر فی انّ الوجود یتکثر بالذات اعنی انّ له افراد
فی نفس الامر متکثرة بالذات بحسب تکثر المهیات ومتخالفة لتخالفها کما هو مذهب الحکماء
علی ما عرفت سابقا لا ان یتکثر بالحصص بسبب الاضافة الی المهیات کما هو مذهب المتکلمین
بیان ذلک انه لا محة لکل مهیة کانت فلها کون یصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هی اثار تلک
المهیة وهو کونها بحیث یصدر عنها تلک الاثار ولا شک فی انّ حیثیة صدور اثار مخصوصة
مخالفة ومباینة لحیثیة صدور اثار مخصوصة اخری مخالفة المهیة التی یصدر عنها تلک الاثار
للمهیة التی تصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة ومباینة بالذات لا بمجرد الاضافة مع
اشتراک الکونین المخصوصین فی مطلق الکون ولا شک فی انّ کل واحد من هذه الاکوان
المخصوصة کون خارجی بمعنی کون الخارج ظرفا لنفس الکون لا لوجوده علی ما عرفت سابقا
وکون عروض الوجود للمهیة فی العقل لیس معناه انّ الوجود الذهنی هو بمعنی الکون عقلی بمعنی

کون العقل

كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للمهيات منعنا عروض الوجود للمهية في الخارج و حكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للمهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون و هو موجود للمهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على ثبوت المهية قبل ثبوتها لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرناه سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود لافراد امتيازا في نفسه بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود وقائما على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية في نفس الامر لوجود سابق وثانيهما ان تخصيص كون وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى المهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذي ذكرناه هو المراد بقوله ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر المهيات التي يحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفاء من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر فردا اخر وصفا للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا للعلة وان لم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول وذلك هو المعنى التقدم والتاخر بالعلية كما سيأتي ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل ومتقدما على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه

ايضاً متقدم ما على صدقه على الفرد المتأخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يخفى ان كون صدق مفهوم
الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض
ثم وانما المسلّم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية
الصدق واولويته فتفطن وهذا الذي ذكرناه هو معنى قول المصنف وتنوّع اي الوجود المطلق بالتشكيك
على عوارضها اي على افراد الوجود المطلق العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي المهيات
المخصوصة في قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا تصريح من المصنف بان
للوجود افرادا واضحة متخالفة عارضة للمهيات في نفس الامر كما اومأنا اليه فيما سبق فاذا ثبت
ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده تبين انه عرض بالنسبة اليها الا اذا كان على تقدير
كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد
مرّ في مسألة زيادة الوجود انه ليس جزءاً من المهيات فليس الوجود جزءاً من غيره مطلقا اي لا
من المعروضات كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها
فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله وتنوع بالتشكيك على عوارضها هذا ما تفرّد
عندي في شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان تجده من غيري فافهم من مباحث المسألة الخامسة
عشر في ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقولات الثاني فنقول
قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة في طايفتين من المعاني احدهما ما يجعلون موضوعا لعلم المنطق
وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية
والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيهما الامور
العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والمهية
والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في
انهما معان معقولة لا يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة
بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعني الموضوعات
في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في
الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل
من المهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج و
لذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ه

ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج المشهور بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون
الا حين وجود الموضوعات في الذهن لان حيثيته من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في
مسئلة قيام الوجود بالماهية من حيث هي لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في العروض
وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج
وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج
مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها
الا في الذهن كما مر ولذلك ترى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين
ما هو المراد منه فقد يعرفونها للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه
ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا
لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن
تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذى بها امر
في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص
بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين قال سيد المدققين
تعريفها الموروث من القدماء انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد
قد عد منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن و
نظائرها والمص تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين فسروا
ذلك بوجه يخرج اكثر ما عد القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية
بعد تعقل شيء اخر عارضة له لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها
كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل
العوارض الخارجية ولوازم الماهية وارادوا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضها
لصدقت القضية الخارجية فكل ما هو كان من المعدود منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء
والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا الجزئي وشيء وعلة في الخارج ثم
لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها و
بعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة لعدم خروج هذه الامور منها ولم يتفطنوا على ذلك الذي ما اوردنا

كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محة ويكون له ما يحاذي به في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذي به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي به موجودا في الخارج ظرفا لوجود ما يحاذي به لا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذي به في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظ واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده بل يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في درجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت وجود المثبت له معروضه يجب ان يعقل التعقل عروضية العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية او لا كما في سائر الامور الاعتبارية الاضافات فان الابوة انما تعرض لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت ربما وجب التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأها امر خارج عن نفس الذات لكن تقييدا ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار اخر فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الذاتية الاثنية العقلية ولا يرد من عد الامور المعدودة منها ما اورد عليه لا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروض في حين كونها معقولة فيكون في الدرجة الثانية من التعقل وليست اي الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل الافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول

ولیست فی الخارج ولیست متأصلة فتطفن ویمکن ان یکون هذه الجملة معطوفة علی معنی قوله
من المعقولات الثانیة ای من العوارض التی تعقل ثانیة ولا یکون متأصلة فی الخارج ای لا یکون
تحاذیها شیء اصیل فی الخارج فیکون هذه الجملة بمعنی قولهم لا یحاذی بها امر فی الخارج فیکون
اشارة الی تعریف المعقولات الثانیة لکونه اولها اطلق هذه اللفظة ولذلک اکتفی فی سائر
المواضع بان یقول من المعقولات الثانیة واذا لم یکن الشیئیة متأصلة فی الوجود فلا شیء عام
ای لا بشرط خصوصیات المهیات ثابت ای فی الخارج والا لزم ثبوت الشیئیة فیه بل هی تعرض لخصوصیات
المهیات ای فی العقل کما هو شأن المعقولات الثانیة علی ما عرفت واما بیان کون الشیئیة المطلقة
من المعقولات الثانیة فهو انه لو کانت الشیئیة المطلقة متأصلة فی الوجود لحاذی بها امر فی الخارج
فی الاشیاء المخصوصة یکون بازائها ولیس کذلک فان الموجودات الخارجیة اشیاء مخصوصة مثل الانسان
والفرس والسواد والبیاض وامثال ذلک ولیس فی شیء منها امر موجود فی الخارج هو بازاء
الشیئیة المطلقة بل الشیئیة المطلقة انما ینتزعها العقل من الشیء المخصوص اذا حصل فی
الذهن بان یجردها العقل من جمیع الخصوصیات فیبقی الشیئیة المطلقة واما ما قیل فی بیانه من انه
لو کان الشیء المطلق موجودا فی الخارج لکان مشارکا للغیر فی الشیئیة ومخالفا له بخصوصیته
فیکون له شیئیة وهکذا فیلزم التسلسل فقد اعترض علیه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصیة عند المشارکة
المشترکة فان کل عام یشارک الخاص فی مفهومه ویمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصیات
فمطلق الشیئیة علی تقدیر وجوده یمتاز عن الاشیاء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد علیه
حتی یلزم ان یکون للمطلق الشیء شیئیة اخری وایضا لو صح هذا الدلیل لم یوجد عام اصلا اذ
لو وجد الحیوان مثلا لشارک الحیوانات الخارجیة وخالفها بخصوصیة فللحیوان حیوان
ویتسلسل واما ما توهم الشارح القوشجی من انه ان ارید ان مفهوم الشیء الکلی لیس موجودا فی
فلا وجه للتفریع والتخصیص بمفهوم الشیء فان طبایع جمیع الکلیات لیست موجودة فی الخارج
سواء کانت معقولات اول او ثوانی فجوابه ان طبایع الکلیات التی هی المعقولات الاول موجودة
فی الخارج عند المحققین وهو مختار المصنف کما سیأتی واما تخصیص الشیئیة بهذا الحکم من بین
سائر المعقولات الثانیة مع کون جمیعها مشترکة فیه فهو لکونها مساوقة للوجود ومبحوثا
عنها ههنا وهو لیس بصدد عد جمیع ما هو من المعقولات الثانیة بل یشیر فی کل ما یبحث عنه
الی کونه منها ولعله کما قیل لدفع ما توهم بعض الناس من کون الشیء جنس الاجناس ... مسئلة

في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من لا يقول بتحققها فيه واما في حد ذاتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذاتها لا في الخارج ولا في نفس الامر الا باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من المتكلمين قالوا بتمايزها واختار المصنف ذلك وقال تمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا [illegible] وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند بعدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه اشار المصنف بقوله ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الآخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلف مقتضياتها واستدل النفاة بان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان ليس التمايز بين المعدومات امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات او العدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التمايز لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلق اي ليس له شائبة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض عليه شارح

المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام و
جمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يوجه في بيان التفريع انه
لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في
انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم التمايز الثبوت اصلا انتهى وقد يتوهم لعل غرض
صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا الا ما وقع وهو العكس و في كلام شا
رح المقاصد ايما الى ذلك بل في كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدا
في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز ح يكون للوجودات الذهنية على ما هو راي المحققين
من الحكماء والمتكلمين لا للمعدوم ما نحاول المص التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل
على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان لا يتصور
العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور
عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم
وان كان من حيث كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى
عروض العدم للعدم ان يكون مهية العدم متحققة ويكون العدم
والرفع قائما بها والمفروض هنا هو زوال مهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن
وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته
وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفاهيم
في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال مهيتها لا بانها يكون متحققة وعدمها قائما بها قيام
الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان او غيره الا اتصافه به واتصافه
اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فيلزم عروضه
في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم
عرضي لجزئياته لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا او عرضيا اذ كان اتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي
كليا قال الشيخ في منطق الشفا اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد بتوسطها
الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا اتى فيلزم ان يكون جميع المهيات متصفة

بنقائض ما هي متصفة بهما مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي
هو فرد اللاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا
لما هو موصوف به فهو فرد اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم
العارض لنفسه يعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا
الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيتصف بالنوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض
لنفسه باعتبارين مكثرين لذات موضوع النوعية والتقابل وبيان ذلك ان النوعية والتقابل
وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان
اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين ليتكثر بهما ذات الموضوع
فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكون كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية
والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه و
كذلك لان للعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتبارين احدهما كونه عدما
وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا محالة فللعدم المضاف اعني
زوال ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث
هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث كونه موجودا في الذهن
وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه زوالا ورفعا للعدم المضاف اليه
في الذهن فكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه
من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك
ثم ان المصنف لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدمين متلازمان
فليس استناد احدهما الى الاخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة
يعني ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة
بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فا
رتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم العلة
بخلاف العكس في الخارج ظرف للعلية وان جاز في الذهن كون عدم المعلول علة لعدم العلة في الذهن
بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني
كما جاز العكس يعني ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي

للكون

اللازم للكون المذكور برهان انّي وهو الاستدلال من العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال
وهو الذي ذكرنا لمّيّ وهو الذي من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون
علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي ذلك القياس
برهانا لميّا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له ذاتيا لا لسبب لكنه
لا يكون بيّن الوجود له بل يكون معلولا له سمي برهانا انّيا ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي
يعتبر فيه افادته لليقين تصريحهم بكون اليقين بحاصل الامر من العلة فان معنى ذلك
ان العلم اليقيني بكل ما له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك
الشيخ في الشفا المسئلة الثانية عشر في تعاكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص
واليه اشار بقوله والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا يتعاكس منهما عدما
اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم
وخصوص مط لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مط اعم من نقيض الاعم مط وحمل الشيخ
القوشجي العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم
الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب
الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم من غيره اي الاثبات
والسلب فيصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ورده المحقق الدواني بان اطلاق الوجود
والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرهما
لا جدوى فيه بعينها ولا يبعد في البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية
في هذا الكتاب اقول ايضا حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس بابعد من حمل العموم و
الخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق المسئلة الثالثة عشر في عدم
الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم واليه اشار المص بقوله وقسمة كل منهما اي
الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي
ولا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما
ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية
المسئلة الرابعة عشر في تحصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها

[illegible]

[illegible]

[illegible]

۲۴۵۸
۲۴۴۸
۱
۲۳
۴۶

قبله سعد معظم ان الله تاج
... تا از راه رحب
بیاد ... باشد الله احمد ملال
هلال حالی ابن ... قبض حضرت امید
نسب ... محمود ...
انهم ... زرد ...
مجید واله بعد با سعد ... به
در ... قره ... جان ... بیند
همی ... طلب ... استم

ولا يجوز الابتدا بالنكره
ما لم يفد كعند زيد نمرة
ولا يجوز الابتدا بالنكرة
ما لم تفد كعند زيد نمرة

كعند لا يجوز الابتدا بالنكرة

والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات والغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كك للموضوع والامكان هو لاضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبارها في قضايا محمولاتها الوجود والعدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا في المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذاتها للوازم فالملازمة ممنوعة اولذوات المهيات فبطلان التالي ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للمهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه انه يصدق عليه هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت له ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم المهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كك وهذا بعينه ما صرح به المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية لازمة للاربعة نعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير الوجوب الذي نعنيه لان المتبادر من الوجوب هو وجوب الوجود لذاته ولا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية لازمة للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة مع ان ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم المهية واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة بعينها لكون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى ففي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها هو لكانت المهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم لها فليتدبر وللاشارة الى ما ذكرنا من اتحاد قال المصنف قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا المحمول له وجود الشيء

ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب
فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة وهذا الوجود يقال وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي
ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة فان قيل معنى حمل الوجود ايضا الابد من اعتبار
الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا
استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم
ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين
الموضوع والمحمول نسبة لا يخلو عن كيفية بحسب نفس الامر تسمى مادة وعن كيفية في التعقل
تسمى جهة والى هذه اشارة الى بقوله ثلث مواد ثلث في نفسها اي ثبتت في نفس تلك المواد
اعني نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها الا من حيث
حصلت في التعقل والتلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد عندنا
كك وجهات ثلث في التعقل هي الصورة العقلية التي يحصل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء
كانت موافقة لتلك الكيفيات الثلث وح يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك
الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابق للمادة وعند مخالفة الجهة يكون المادة متعلقة بصورة غير مطابقة
وقد يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة
فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم يكن مطابقا للواقع جهة الا انه لم
يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن اخر وليس المقصود هيهنا بيان تفصيل المواد
والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلثة الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل
فان هذا القدر كاف هيهنا هذا قال المص في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة و
الفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها عند النظر في
تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة
او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه
ان نسبة الى ج هي نسبة المشار بالامكان العام المشار للوجوب والامكان الحقيقي بل هي احدهما بانا
الضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها
بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامكان
والامتناع فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة

و كذا العدم اي و كذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تنبّه مواد وجهات فلا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة
يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة سوا كان المحمول وجوداً او
عدماً او مفهوماً اخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا
يعني من اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان تشك احد في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد
بينهما من الرابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك بديهي البطلان قال شارح المقاصد المحقق
على ان كل قضية الوجود او اللاوجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها
او لم يصرح وسوا كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود
في معنى يوجد واجباً ويوجد موجوداً وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم في معنى يوجد
ممتنعاً او يوجد معدوماً او لا يوجد ممكناً وموجوداً وقولنا الانسان ممكن موجود في معنى
يوجد ممكناً وموجوداً فاذا كان المحمول احد هذه الامور تتعدد الاعتبارات اي يتغير وجوده هو
المحمول والاخر هو الجهة انتهى وعندهم تردد وا خلاف في ان المعتبر في المادة هو الرابطة الايجابية
فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان
هو الوجوب سوا قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في
قولنا الانسان حيوان هو الوجوب في قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول
وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفا واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب
بياننا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو التي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع
بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما تسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان
المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان وتسمى مادة الامتناع كحال الحجر
عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما وتسمى مادة الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند
الايجاب حال الامور المذكورة وان لم يكن اوجب قال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية
او ما يشبهه سوا كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضروري
الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة
ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او
نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا

هى هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة اشى وقد يتوهم كون كلام المصنف ره
مخالفا لذلك وليس كذلك فان معنا على ما قيل ان المواد الثلث ثابتة فى القضايا الموجبة والسالبة
وذلك لا يقتضى كونها فى الموجبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا
كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ فى الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد
على هذا التقدير وهو اعم من كون يجيبها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه
فى كل من التقديرين يحتمل الوجود والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث فى تعريفها كما
الوجود اى تصورات هذه المعانى الثلثة ضرورية الا انها يعرف تعريفا لفظيا فيقال الوجوب
ضرورة الوجود واقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او
استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضائهما
ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى ان يؤخذ كل منها فى تعريف الاخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب
وكذا تعريف كل من الثلث بسلب الاخيرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا فى
الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه وما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او
ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان
القصد الى افادة تصور هذه المعانى لكان دورا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية
اى كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات وهى نظرا الى ذات ما
يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن
اقسامها الا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك
ذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره اما ان يكون بحيث يجب له الوجود
او لا يجب والثانى اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب لذاته والثانى
هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات
ويمتنع صدق اثنين منها على احد من المفهومات وهذه القسمة جارية فى المفهوم بالقياس الى اى
محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها والمراد من ان التى بحث
عنها ههنا هى التى يذكر فى جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال
ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم وهذه القسمة دائرة بين النقيض

والاثبات فكيف لا يكون حاصره لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من
من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا اولا فهذه التقسيم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان
معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب لذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله واما
ان يكون بحيث يمتنع الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم اولا ايضا فقد اندرج في هذا القسم
امران الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع لذاته وان اريد به ان يمتنع له
الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث
هو الممكن لذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما
معا او تقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللا
وجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة بلا مرية قلنا هذه قسمة بالـ
القياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع
اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل
ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الرأي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة
مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض
احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا ريب في كونه مقطوعا عنه وبذلك يتم المقصود فان قيل
كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين
ذاته تع على ما ذهب به الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه سواء
كان بالوجوب او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك
فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق
اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته نص عليه بان الوجود تا
لدعوانا بغير كونه عين فائد للوجود ثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وهي شيا تحقيق
مذهب الحكماء الشيخ تع وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا
باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد وابه سلب قيامه بالغير وبان الامر
ههنا مبني على ما يبدو في بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء المهية
لوازمها او لا اذ انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود
او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه لا يمكن انفكاكها بدل من قوله يكون القسمة منقسمة

قوله وقد يوخذان الاولان باعتبار الغير

يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتيه لا يمكن انقلاب واحد منها الى اخر منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس وفي ذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات ويصير الذات عن الذات بالضرورة وقد يوخذ الاولان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اى في المفهومات مط لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير الذى هو عدم علته والممتنع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فممكن انفكاكهما بدل قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذى هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على مانعة الجمع اى اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذى هو الامكان الذاتى مانعة الخلو في الممكنات التى هى اخص من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمه وليس بين الثلثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتى مع كل واحد من الغيريين فان قيل هذه القسمة للشيء الى نفسه وقسيمه اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظ من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم يوفي الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلى بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء لا يق فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في المهيات المعروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة بعنوان الامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظ الشايع كون القسم اخص مط من المقسم في نفس الامر ويشتركان الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اى ما يشتق من الاخر فيق واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح الا مبالغة في الاستلزام لان احدهما كيفية لنسبة الوجود الى المهية والاخر لنسبة العدم وهما متباينان فكذا كيفياتهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان

والمراد هو تضادّ المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع
الى ما اضيفا اليه حالكونهما وصفين لذات واحدة متضادّان فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد
اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصفًا للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
متغايران وايضًا الوجوب ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل تلك النسبة فاذا أضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع
عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب مقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة
فكان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين
الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان
المراد هو تضادّ المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغايته ما فيه ان
الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اى تقدير
فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصيرا متضادتين بخلاف المطلقين كيف وتضادّ
المقيدين مستلزم لتضادّ المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدى فان الاكرام والاهانة وصفان
لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا متضادين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما
ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة بل ضرورة ما يقابل
تلك بل النسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة ما مقابل تلك النسبة يصير منشأ لكيفية عارضة لتلك
النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد يؤخذ الامكان بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين اى الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين
المسمى بالامكان الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني الضرورة الاخرى اى ضرورة الطرف الموافق
وهو الامكان الخاص الذى قد مضى جميعًا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف
العام هذا المعنى الثاني من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه
وقد يسمى العامي عامًا والخاصي خاصًا ايضًا لكونهما اعم واخص مط والمراد بالعموم ههنا ايضًا عموم
ما يشتق منه لما مر وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية و
الوقتية من الطرفين وهو ايضًا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب
الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال
الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون

الحكم عن ضروري النسبة لا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المصنف في شرحه بهذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة او لا وجودها ثم قال وانما قال كانه اخص من الوجهين لان الاخص والاعم بهما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من الاحوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود من ايجاب او سلب في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المصنف في شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اتصافها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها ايكون موجودا ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال وان عدم تعيين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعيين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به انتهى ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده في الحال ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري الوجود لو جب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المصنف بقوله ولا تشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي

يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذلك انتهى وقيل الظ ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا ايضا فساد ما يتوهم من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احدهما كما مر المسئلة العاشرة في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية بوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون ثابتة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على افراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه ان يكون اتصاف المعدوم بالموجود ولا يكون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فظاهر بطلانه لان ذلك ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة الثانية معدومة ففيه ان كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به لاجل الاشتقاق انما

يكون

انما يكون بوجود فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود متميزة عنه بخصوصيا[ت] فوجودها غير هوياتها فاتصافها بوجودها لاتخ عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون وجوب الوجود العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجود الوجوب مثلا عينه فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة عينية الوجود بمجموع الثلثة لا البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ظاهر ما في صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه يكون اي فرد يوجد منه من ذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المحض الاني واما بوجوه المحضة بواحد واحد فالمحض بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها والمفتقرة الى الغير ممكن والواجب بما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل اتصافه بامكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو مم فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامو[ر]

موصوفاتها

الذي هو موضوعها

العينية اذا كانت موجودة لا يمكن اتصاف محل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب
لو كانت الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب
وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع
المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى
ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فيلزم ان
يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا
يكون منشا انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية
هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما في ساير الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها
نفس ما هو منشا الانتزاع فيكون واجبية الواجب بذاته لا بامر زائد عليه ليلزم الامكان فقط
ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهمه شارح
المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة ولو
المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان
ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محالة مفتقرة الى
موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا ايضا والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع
فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا
اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد
اذا بطل ثبوتيته بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون معنى الواحد متاصلا وعن منا صل
فاندفع ما توهم من ان في كلام المص اضطرابا لان اول المشتركين يشعر على كون المراد من الامتناع
اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه وجوب حمله على الامكان
العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية
امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان و
لم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يق لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج
بل ما من شانه الوجود المتعين وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين
الوجه لا اطول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الو

احتضاراً للاول بل صار دليلا براسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فتتاخر عن
وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشئ يمكن وجوده في نفسه فيوجد
من غيره وقد تستعمل هذا الوجه في الوجوب ايضا فيقال الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب
الشئ لوجوده لسبق وجوده عقلا ولذا للتصحيح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية
يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه
سواء استعمل في الامكان او الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شبهة في ان الامكان
او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث و
الوجود والذاتية والعرضية ونظايرها او كانت لذلك جعل صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا
من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي يستلزم ثبوته اى ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا
وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق
فرقا بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن فرق بينهما لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا
الامكان امكانه لا وقولنا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف بيان الملازمة فلانه لو لم
يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون فرق بين نفي الامكان والامكان فرقا اذ الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب
انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان
الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي
وفرق بين الشئ العدمي وبين رفع الشئ العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي
ضرورة ان الشئ ورفعه متناقضان سواء كان الشئ عدميا او وجوديا فهما متمايزان قطعا
قوله الاعدام لا تتمايز قلنا ممنوع كما مر وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع
سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على رايه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده
فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الا
الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون

اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفى الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض
التالى على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذى هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتمحل لتصحيح صدق
استثناء نقيض التالى عنده بان وصف الامكان بالمنفى ليس بحسب نفس الامر الفرض فكانه قال لو لم يكن
الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفى الامكان والامكان الذى فرضناه منفيا لكن
الفرق ثابت فى الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفى فرضا
اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التى لا تمايز فيها فان قيل يكن
ان يقرر الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لكان الامكان ثبوتيا لكن
الامكان المقدم حق لعدم التمايز فى الاعدام فالتالى مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا
على التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الامكان المنفى ونفى الامكان
فاذا تحقق الاول اعنى الامكان المنفى تحقق التالى اعنى نفى الامكان لكن كون الممكن لا امكان له
تناقض وح لا يكون نفى المنفى مستدركا ونقرر الجواب بانا نمنع المقدم وما ذكر فى بيانه غير
مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى قلنا بعيد حمل كلام المصنف
عليه حجة وجوابا اما حجة فلان الملازمة التى ادعاها المستدل انما هى بين عدم الفرق والثبوت لا
بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة التى ادعاها المستدل واما جوابا فلان
كلام المص صريح فى منع الملازمة فهذا الجواب منع الاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك و
الحاصل ان المص اشار الى الاستدلال والجواب عنه لكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير
هذا الجواب قال المحقق الدوانى والظ ان مقصود هذا القائل ان مراد المص ان المحقق نقيض المقدم
وهو الفرق بين وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم
وقولا بتحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه يستلزم مدعى الخصم ح يرد عليه ان دلالة عبارته
على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظ على هذا التو
ان يقول فرق بين نفى الامكان والامكان المنفى فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ
فى الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان بمعنى موجود حيث قال عندنا بيان ان كل حادث مسبوق بمادة
او موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون فى نفسه ممكنا ان يوجد او
ممتنعا الا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخ
امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا و ح ان يكون معدوما والا

فلم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه واللاامكان له فكيف
ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اي موجودة
في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اي له منشأ انتزاع في الخارج الوجود فلما لم يكن في نفس الامر
فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته
لما في نفس الامر كما سيأتي في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس
الامر فهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى
الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه
واعلم ان للمخالف اعني الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب احد اليه
بشكوك بعضها مختص بالوجوب بعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب
فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن
العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا
معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج
عبارة عن اقتضاء الوجود امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر
ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون
المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما
لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان
لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم مطلقا
لان العدم جزء منهما والجزء معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني المعدومين
هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين فعلى تقدير التسليم
فالمراد بالعدمي هناك ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون معدوما كما في ما نحن فيه
وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ممنوع بل ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا يصدقا على
شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك
ارتفاع النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في انفسهما نعم معنى ارتفاع
النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولهما

مايكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في انفسها ثبوت مدلولاتها الثاني انهما لو كانا عقليين اعتباريين لا تحقق لهما في الخارج الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل اولا وسواء فرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه على ما مر في الثالث مما مر في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب ايضا كما لا يخفى المسئلة الحادي عشر في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فههنا حكمان اشار الى اولهما بقوله والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته وعدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون ذات كل منهما سببا لما له من الوجوب والامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال كما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة يعني لو امكن ان يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا او ممتنعا بالذات اذ لا خلو من الثلثة لما تقدم من ان القسمة الى الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما وبالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين

حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضائها العدم فلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود فيتنافيان اقتضاء الغير لمساواتهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون لعناية الغير لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير مط سواء كان وجود الغير او انتفائه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا لا محة مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فتفطن وح يمكن استناد بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايض كما لا يخفى ولما ظهر من قوله ومعروضا بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال لو عروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها يعني عروض الامكان للمهية الممكنة انما هو من جهة كون المهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معهما قوله وعلتها اي علة المهية علة لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبتهما بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة المهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى المهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع المهية يلحقها وجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية يلحق المهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم انه ظ ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظ انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على المهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين المهية فاعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين مهيته كما سيأتي مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق

وقول المصنف فيما بعد وبالجملة وجوب اللاحق لا ينتج عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق مختصا في الواجب فان القضية الفعلية انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد بما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المصنف من انه صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا ينتج عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو منافي لقوله ومعروضها بالغير منهما ممكن هذا

قوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب او الامتناع الغيري لما علم التزاما من قوله ومعروضهما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره وكان كل موجود في غيره موجودا مط من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مط من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اي الوجود للغير بالحلول فيه لا مط ذاتي اي ممكن ذاتي على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون ممتنع الوجود وهو ظ ولا الوجود لان للوجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوته في نفسه كما في العمى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه اي بعين ذلك الثابت كما في الوجودات الحالة او بمنشا انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقال لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس ممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى

المسئلة الثانية والعشرون في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو معه شرطا واختار المصنف قدس سره

مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اى علة وجوده وان
لم يتصوره غيره اى غير الامكان كالحدوث وغيره تقريره هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ الموجود
الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا اخر لاحكم
علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة بان احدى المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح
هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان
قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة ايضا ومعلول اخر لها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة
للافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار
ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم بمعلول اخر لها بل مع العلم بصدوره عنها
والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل وجود الحادث
فلا يطلبها اى علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار
تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدم من دون ان
يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك
لانه لا يجزم حينئذ بان له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو لعدمه
نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط تخلف عنه العلم با
الافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لا
بطال الجزئية والشرطية ايضا بان المطلوب المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا
ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال
كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها
ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد
المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان
قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما يستلزم هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو
متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود
بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لصحة
ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المط سؤال قلنا نتاخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة لا يتصف الماهية

الاحال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد
ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الواجب الحاجة بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان الحيثية
لا تتاخر عن الوجود اي كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه
قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما في الممكن كان ممكنا
وهو باطل بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة لا فساد فيه
وليس كذلك اصطلاحا حادثيا بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر الموجود
لا في موضوع ثم قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد
هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا التوهم رأسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق
الحادث على الممكن حال عدمه ليس ذلك الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان
مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك
وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى فاعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي كما سيأتي
في الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان تتاخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحاوية
مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سيأتي ايضا ولعله سهو منه
المسئلة الثالثة عشر في نفي الاولوية الذاتية لتبيين تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم
يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي ذاته الوجود والعدم بحيث يكون واحد
منهما ضروريا له ولا ينافي كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الآخر وقيل
العدم اولى بالممكن مطلقا اما التوهم عدم الحاجة في حصول العدم الى سبب واما لان الحاجة
في طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو سهل وقوعا
والحاجة في طرف الوجود انما هي لتحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن
كما يستند في وجوده الى وجود علته يستند في عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى
لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض ام لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية
العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى
غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقيل اذا وجدت العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفساده
ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالامر

السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك
فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وفيه ان تلك الاشياء لاقتضائها التقضي والتجدد غير
قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود
او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون
واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف
وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة
شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان
الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوقوع
ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه على امتناع المعنى
الغير على الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بابتنائها على احد الوقوع فهي غير واردة
على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان
الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظ ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا
الثاني فانهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد
باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على اخذ
الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم من قال باولوية العدم
بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما هو الظ ان مراده من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاو
لوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس بديهيا
جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري
فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن
الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما اشار اليه المص بقوله و
لا يتصور اولوية لطرفي الممكن لذاته بحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال لا الى ان ادانها غير
معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا تحقق
تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية
اولوية ذاتية غير متصور بيانا للملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان
الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان

الطرف الاخر فامّا لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب
او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببًا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى
لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد بالامكان
امكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوال ما بالذات
انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤها لها
على سبيل الاولوية فلا اذ الخصم لا يسلّم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل
النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر والا وان اريد
امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نسلّم ان امتناع الطرف
المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات
بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب فالواجب على ما خرج من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات
الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبًا وايضا السبب انما يجعل
مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان
كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب وذلك السبب وذلك
ح ونقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو
ايضا محال لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز
ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد
امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل
الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
تخلفه عنها فامّا بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك
الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر
ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا الوجوب الوجود
كانت مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك
اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليه وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان
ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب

فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون الذات
كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان تكون
هيهنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او يكون
الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور ونفرض على
التقديرين ان يكون الاولى هو الوجود ان ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى موثر
موجود فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت لذاتها اذا كانت غير كافية
في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مقيد فعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى
اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر ايضا
ان بعد نفي الاولوية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم
يكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السوا
اي في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع سوا فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير
كافية في الوقوع او لا هذا ثم اعلم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه كما
ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود او العدم بالقياس الى نفسه لا بما يقتضي ذاته وجوب احدهما
كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود اولى والبقية بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر
من غير ان يكون هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة
على حديث الاقتضاء والعلية الايجابية كما قيل وهي ان بقي لما وجب كون الذات كافية لوقوع
الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سوا كانت الكفاية على سبيل العلية او
الاستصحاب فنقول ان امتنع الطرف الاخر نظرا الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز
نظرا اليها لزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذلك مح لتخلف المقتضي عن
المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضي
ولا وجه في ابطاله هو ان الحصول من دون الاقتضاء مط مما لا معنى له وقياسه على الواجب
ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية
واما هيهنا فلا يمكن كون الوجود الاولى عين ذات الممكن والا فيستحيل انفكاكه عنه فلا يكون
اولى بل واجبا كما لا يخفى المسئلة الرابعة عشر في ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وكذا
ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم واليه المص بقوله ولا تكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية

التاسعة — التاثير من العلة الخارجية عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل
ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست
بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم يكن متصورة اما ان الاولوية الخارجية
متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب في لا زوال ما بالذات
فانه ح لو لم يمكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا اى وجوبا ذاتيا
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز
ما بالذات بل زوال ما بالغير بغير اخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار
اليه بقوله لان فرضها لا يحيل المقابل اى لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل
الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع الا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير
فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك
الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا
الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس
احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات
يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه
فلا بد من انتهاء سلسلتها الى الوجوب اى الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا نقول — من الانتهاء صح
مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا
فيلزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطـ
قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكتفى في وقوع الطرف الراجح
رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد
المتساويين او المرجوح انتهى وانت خبير بما قررناه لسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى ان
يقال العلة التي يقع بها الموجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم
معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم
يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه
المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا الا ما يجوز وجوده تارة
وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان على تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه يمتنع

ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشئ من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت
امتنع تخصيص بعضه بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير
لكنه لو قرر بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما
بالوقوع يحتاج الى مرجح اخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل الثاني للاولوية الخارجية ينفي
الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى فهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قضيته
فعلية يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه عن العلة التامة
وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو المعنى بقوله الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن
ان يخلو عنه هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل على شيء اخر فهو واجب الثبوت للمحمول بشرط
المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة بل موضوع السابق هو المهية غير ماخوذة
مع احدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده
وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما لا يخفى
اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود و
الامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور
لانه اما ان يراد به احتياج الوجود اليه في الخارج كما يتصور توقف احدهما على الاخر ولو فرض ما
لوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا
يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا
بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لان
الوجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل الى التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة
التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة
ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن
مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار فيج ينتقض
دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكونه
المعلول واجبا لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم والا يجب المهية او يمتنع اي الامكان
لازم لمهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة المهية واجبة بالذات او ممتنعة بالذات لاتكمل

الحلوبين الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان لا
بزوال الغير وهذه مسئلة عليحدة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان عد
الوجوب يرتفع الامكان وقد استدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية الممكن ب
حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدو
استناده الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاز حدو
لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للماهية على حادث اخر بد
والا فاختصاص الحدوث بوقت دون وقت ترجح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان
الظهر من هذين الدليلين وربما استشكل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العا
غير ممكن في الازل لانه ازلي الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فيثبت حدوث الامكان ثم ما لم يكن
بحيث امتناع المقدورية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول
الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه
ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان مستمرا فيه
في نفسه لا بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم ازلا
قلنا ازلية الامكان ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى انه وجوده المستمر الذي لا يكون
بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة
امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون ذلك
الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح ا
هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو
مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في
منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما ا
بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الاز
للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت لمانع غير الذات والجواب عن الثاني
كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان

بالامكان من حيث وقوعه ضعف لغيره فما عرض له من الامتناع عن الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناشئ من الشرط والامكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مخصوص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما ينافي في جانب الوجود دون العدم او لان العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لمقارنة جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات لامحة وجوبا لعدم قد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم ومن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو عم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه في جانب العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود ووجوب الوجود تمام وكمال لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر المسئلة الخامسة عشرة في الامكان الاستعدادي اي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال الانسانية يمكن ان يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرنا وهذا غير كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان فيها بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان

الذاتي فان الامكان ما بالنسبة الى النطفة والمدرة على السوا بخلاف الامكان الاستعدادي
فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيها
لا تحتمل مغايرة الكل للجزء نقول المصدرة والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي
بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق
بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان الانسانية للنطفة اشد من امكانها
للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين و
اضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود كما اشار اليه بقوله
ويعدم اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب للمركبات
اشارة الى ان ما له امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود في
الخارج اما صورة واما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق ايضا
كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على
المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات
ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد انه محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال
الان بقي لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في
الجواب عن ذلك الى ما ذكر فليتفطن ومما قيل من انه اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان
زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصنف سيبطله
فاورد عليه ان ما سيبطله المصنف هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه ثبات الامكان الا
ستعدادي بدون المادة او الحادث عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد
فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتي ثم
ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان
الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم
بالنطفة بخلاف الذاتي المسئلة السادسة عشر في تقسيم الوجود بحسب اضافته الى الحدوث
فالمتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره بالعرض اعلم ان حقيقة
الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر

للانسان

ماخوذ مه

فامكان مه

وعروض الموانع ويوجد

مركب مه

الامكان

المتبادر

المتبادر من لفظه عرفا وعدم مسبوق به وكل منهما زمانى وذاتى فالحدوث الزمانى هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذى يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل من وجود علته التامة وبقوله العدم الواقع وقد تقول العدم الزمانى ايضا لان من شانه ان يحصل فى زمان لا لا يكون الا فى زمان والقدم الزمانى ما يقابله اعنى عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث الذاتى هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتى المجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتى ما يقابله وهو مخصوص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعنى العدم الزمانى بالمذكور وخص المتاخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به فان مسا قان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتى والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتى كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فمطلق الحدوث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير فى الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان فقط فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتى وان كان بالزمان فالزمانى فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتى والزمانى الا انه جعل سبق الذاتى بالذاتى وسبق الزمانى بالزمان ولعل ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او جزء علة ولا يمكن ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود اذ لا عدم لها مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا سياتى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتى فى الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتى والزمانى بل يحصرونه فى الزمانى سواء سبق العدم بالزمان على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتى والزمانى وللحادث الذاتى والزمانى على راى المتاخرين فالقديم الذاتى هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزمانى هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اى العدم الزمانى بالمعنى الذى عرفته والحادث الذاتى هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدميا او غيره والحادث الزمانى هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذى عرفته فتقدير الكلام وتقديره اما ذاتى او زمانى والحادث اما ذاتى او زمانى ثم ان كلا واحد

والقديم الزماني هو الذي لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة واما الابداعيات العقلية فالحق فيه وجوها عن افق الزمان
وعدم التفاوت بينه من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بانه الجميع ظهور رفع والقدس عن ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند ربي
صباح ولا مساء فما وقع في بعض الردود ان القديم بالذات اخفى مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم

من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي
كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر والحدوث الاضافي
كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا با
العدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهيولى العناصر
عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان
وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما احدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير
ولا عكس اذ ليس كل ما هو مسبوق بالغير مسبوقا بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة
فان كل ما كان زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم فان زمان وجوده الماضي اقل من زمان
وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما قيل في بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الا
ضافي كالاب مقيسا الى الغير ابنه حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا
وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة
افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة
الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات
كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة
افتراق القديم الاضافي من القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير
من النسب ولما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه من
من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اراد المصنف ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم
والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او
بالرتبة الحسية والعقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون
وقد خالفوا الحكماء في العدد بالتكثير وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته
واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود
حاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في
العقل لكن بحسب الخارج وقوله السبق بالذات انما هو ما قال المحقق الشريف من انه تقدم العلة التامة

بالمعنى المركب على المع نظر لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين مهية المعلول فلا
يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه مع وقوع الفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعرف بمعنى التالف والمعية
من حيث هو معروض لمركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا تحقق له خارجا عن تغيره وبين الاجزاء
بالاسر فان الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضية كما انه مغاير للكل الافرادي فيا غين
المهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على المهية ويشمل
عليه العلة التامة بمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مط فلا اشكال الخ
وتوضيحه ان للاجزاء المهية اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعني المفاد القضية الكلية وهو
المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع الهيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو
امر عقلي لا تحقق وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض
بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا
والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع الحيثية المعروضية وهذه الثلثة
الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس معتبر
فيه ذلك اصلا ومتغايرة في ان الاول منها معتبر الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع
المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع
مط واما من حيث الاجتماع مط سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء
بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محة فهو ايضا داخل في العلة التامة وان
لم يكن داخلا في المع لمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع داخل في العلة التامة وهو بهذه
الحيثية عين المع فيعود الاشكال جزعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم
كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى ولا يندفع الاشكال
المذكور بالفرق بين المجموع معا ومجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل
واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار
لمجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك
لمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث
لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر ولعلما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة
في السبق العلية مستشهدا بما ذكروا في مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة

تأمله
اشارة الى ان مجموع المادة والصورة على هذا الفرق ليس داخلة في العلة التامة ان اخذ على الوجه الثاني بل هو داخل فيها ان اخذ على الوجه الثالث ولكن لا يلزم توقف الاجتماع المخصوص كما لا يخفى

تامّة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وغيرها بعد فرض اقتضائها المراد بالعلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي علة على امر آخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء آخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا يتحقق للاثنين الا والواحد متحقق وتحقق الواحد ولا يتحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فان امتنع من جهة اخرى فلا ضير وهذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما في معنى واحد لا يقدح في عدهما قسمين من السبق كما سيأتي الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان اجتماعه معه لذاتي السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر آخر كتقدم الحادث الامسي على اليومي فيعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم بعرض او لا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وثالثا وبالعرض لما نسبة اليها اذ ليس في الموجودات يتقضى ويتصرم ويفرض بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان والحركة ايضا ليس لها ذلك الا بتبعيتها بمقدارها الذي هو المراد من الزمان وذلك مدبهي لمن تصور ماهية الزمان ونبه المحقق الشريف على ذلك بقوله يدلك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال لما ذا قلت متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما ذا قلت امس متقدم عليه ونوقش معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم وايضا انقطاع السؤال يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وعن الثاني بان عدم صحة السؤال بلم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان ظهور الواسطة لا يحيل السؤال عنها بلم فتامل الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام على الماموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك تكون

التقدم بالطبع

بنسبة

تقدم بالرتبة

بين

التقدم بالشرف

في خلاف الحكماء والمتكلمين في مفهوم السبق الزماني

بالاشياء مرتبة بالقياس الى مبدأ محدود واما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم
النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو
كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤس في اختيار امر ما هذا تقرير اقسام السبق على مذهب
الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم
في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان
خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصونه بالذاتيات الزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء
الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل
سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون
السبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق
الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا
سبق بعضها على بعض ليست بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو منافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة

التقدم بالذات

ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو منافيه لا يقال سبق العلة المعدة
بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول لانا نقول العلة المعدة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود
المعلول فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم يجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم
ذلك بالعرض من حيث ان لعدمه الطاري ايضا مدخلا في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع
لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان
فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان والا
لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس والجواب انه انما يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان
زائد على السابق والمسبوق كما اعتبرتموه ليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان
ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة
فيها ايضا الا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام المعية ففي معرفته خفاء
الى المتضايفين متساويين كمتحاذيين ولا في المعية بالطبع لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كمعلولين مشروطين بشرط
واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او كمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين
ومن جهة عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في
زمان واحد كذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الذاتية

لذاتيه عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر في الاقسام الخمسة
عند الحكماء والسته عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة
عليها بوجه قسم اخر كما سياتي نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان يجامع
المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب وهو
التقدم بالرتبة او لا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم بالشرف او يكون فاما ان
محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو تقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم
هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما قد عرفت
شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فبالعلية والا فبالطبع وان
يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فبالرتبة والا فبالشرف
ومقوليته بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفاء ان التقدم وان كان يقال
على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون للمتقدم
حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون للشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا
واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال المشهور
عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان وكان التقدم والقبل في الاشياء لها ترتيب كما هو
المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده
الذي يلي بعده ذلك المبدأ وقد يليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الان الحاضر او
يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب
مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس
الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من الشخص الاول
الصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كنغم الموسيقى فانك ان اخذت
من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بالبخت والاتفاق كيف كان ثم نقل
الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق متقدما ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس
كالمبدأ المحدود فما كان له ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل
متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل

المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين يقع للرئيس
فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجودا متقدما
على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط
الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد
بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة
اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء
ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل
له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة
لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر
العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح او يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح
ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا ان حرك
زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ
كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى انتهى
كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون الشيء المتقدم وليس
ليس الشيء للمتاخر الا للمتقدم لا مجرد كون الشيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهم شارح المقاصد لورود
انه صادق على كل شيء بالنسبة الى اخر ورده انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ثم ظهر منه ان لفظ
السبق وما يرادفه كان مطلقا في العرف العام على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل
في العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي
للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا وكذا فليتفطن وظهر ايضا
ان جميع ما يطلقونه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجعول كالمبدأ المحدود في الاول
يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام
السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود
وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة التامة
ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما

٢ النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه صح

ومع ليس للانام الاوهع ١٤٣

نقدم

تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما منه
التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة
التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حتى
ليس لها للمعلول وليس للمعلول الاحين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول
وجوب الاحين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في الوجوب
المعلول بل وجودها انما هو لتوجد فيكون لوجودها مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان
مقوليته بالتشكيك على اقسامه انما هو لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في
بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه على دونه فان اطلاقه على الرتبي
الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي اولى
من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة الموثرة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف
وبالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بعينه بخلاف
العلية والطبع محل نظر وظهر مما ذكر ان التقدم بالرتبة اعم من الزمان والمكان والمشهور
هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه
السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة الى المبدء المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي
ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلنا انهما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر
وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات
لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيد او موجب للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين فما فيه التقدم
في الزماني هو تلك النسبة وليست للتالية الذي ليس بموجود بعد ولا يكون للتالية الا وقد انقضى غير قارة فالسابق الى المبدء له تلك النسبة صح
للسابق وانقضت مع تقضيه وفي المكاني هي النسبة القارة فالسابق الى المبدء المحدود له
تلك النسبة الى المبدء المحدود وليست للتالي الذي هو موجود معه لا يكون للتالية الا وهي
موجودة معه ~~لا يكون للتالية الا وهي~~ موجودة للسابق الموجود معه هذا وقيل المراد الاتفاق في انه
هو الوجود ايضا كما في الطبعي لان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت
قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع
للمرؤس حين وقع للرئيس متحركا بالاختيار الرئيس ليس بما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم

غير قارة فالسابق له النسبة الى المبدء المحدد له تلك النسبة صح صح

بالشرف

بالشرف واحاطته بالتقدم بالذات بل ينبغي ان تقول ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع للمرؤس منه
الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والا فظاهر ان اختيار المرؤس
وهو اختيار الجزء بعض اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس سببا للاختيار المرؤس
وتحقق التقدم بالذات هنالك فلا ينافي تحقق بالشرف ايضا وهو ظاهر كما مر فان قلت قد يظن ان ههنا لك التقدم م
قسما سادسا للتقدم على رأي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم الواحد على الاثنين وما بجملة
تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء انما
في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان الماهية في
وجوب الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام يحتاج الى
الاجزاء التي هي العلة التامة القوامية لحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام
حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من
كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا لشيء باعتبار ماهيته وحقيقته و
قد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط
الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون
جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لان حاجة الماهية في
ان يحصل لها قوام ليست مخالفة لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية
والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائه بل افادته
للماهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادته جميع الاجزاء حاجة
اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم الماهية وفعليتها متقدمة
على مرتبة الوجود كما هو رأي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو رأي سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا
التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون الماهية
واقعة فيه وكلامنا ليس فيه بل كلامنا انما هو في نفس الماهية ماخوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع
النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانه الذي جعلوه للوازم التي يلزم الماهية
بحسب مسماة بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني فتحقق الماهية في
هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس ههنا

ههنا

135

ههنا اعتبار للوجود مطلقا وح نظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية
المهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالمهية ايضا وذلك بناء على المشهور من
جعل المهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس
سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تعقل وليعلم ان الاجزاء المهية على هذا يكون نوعان من
التقدم بالطبع وبالمهية فلا ينافي عدهم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالـ
لطبع ثم ان التقدم انما هو داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة
ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك
التقدم في هذه الثلثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس
المهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا
جعل كل واحد منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم قال المص في نقد
التنزيل من ان الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزء له لتكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو
من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة
له هو ظ ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشيء لا يجب ان
يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد
ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة والظ
ان مراده هو التقدم بالمهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا
يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر ومايتوهم من ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع اذا تحقق
في جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد
الوجود فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح
في ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم
داخلا في التقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم
ان ههنا قسما سابعا سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود
في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية فا
المتقدم بحسب تقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه و
ليس بحاصل للمتاخر بحسبه لا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة

العقلية

ولیس بحاصل للمتاخر صح

العقلية وليس هذا الوجوب للمتاخر الا وهو بحاصل للمتقدم فما ظنك بغيره قلت يمكن فيه ان يتوقى
ان ليس ذلك سوا التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب في المرتبة الوجود
العقلية ليس ان المتقدم والمتاخر او وجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم
انما هو للعقل فقط بخلاف سائر التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر بما هما من شانهما انهما
متقدما ومتاخر امر شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين لمدركين بالكنه من جهتي
العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح او لا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فان
العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه
من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان
العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب
بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من
ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو
المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر وتحفظ الاضافة بين المتضايفين في انواعه لما ذكر ان
السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يتذكر ان التذكر التاخر ايضا مقول بالتشكيك
انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة
بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما متضايفان لذينك مثلا اذا كان السبق الرتبي اولى من
على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الرتبي ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي وهكذا
في سائر اقسام السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق با
الاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه وحيث وجد التفاوت
اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي
التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى
ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما المبدأ
محدودا او المجعول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني لان كلا من
الزماني والمكاني هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معتبرة بالحقيقة وما يعتبر
فيه كالمبدأ المحدود وانما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او مكاني هو المعنى المجعول كا
المبدأ المحدود وح يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم

المبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك صح

السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض و
لما فرغ من ابحاث السبق واقسامه عاد الى ابحاث القدم والحدوث فقالوا القدم والحدوث
الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون في زمان وكل قديم قديما
في زمان والا لتسلسل لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما ايجابا وسلبا
فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم من فرض
حدوث الزمان قدمه على ما توهم جماعة عن الحدوث الذاتي يتحقق قد عرفت ان معنى الحدوث
الذاتي على ما اصطلح المتاخرون هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره الامام الرازي وغيره من
احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه
المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا
بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظاهر مكشوف اذ لا اشتباه في حاجة الممكن الى علة وهذا المراد المجهول
لم يفتقر الى بيانه واما الحدوث الذاتي على ما اصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه
اعني بيان سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود
الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لو لا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد
بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات الامور لم
ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدناه لك سابقا وثانيهما
التقدم بالمهية الذي قد حققنا انه قسم ثالث من اقسام التقديم بالذات وهو الذي قال الشيخ في
بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا
بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات هٰهنا هو التقدم بالمهية
لان تقدم ما بالذات هٰهنا هو التقدم بالماهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا
التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هٰهنا ملاك
التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالمهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم
بالمهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
لكونه مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير

فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده
شريف في شرح المواقف وفي حاشيته شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير
وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعجب من المحشي الدواني حيث
توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان
المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة ان
احتياجه في كلا الطرفين اي طرف الوجود وطرف العدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ
انما هو بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم
المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران
عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة
في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه عدميا
لامحة اذ لا نعني به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا
اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا
او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه
واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها
لحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان في العقل
عند ملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا اشتباه
في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث او اما
قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان ثبوتهما في نفس
الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث
ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف
ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر وتصدق الحقيقية بينهما اي بين القديم والحادث
فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد
بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان
وبين الذاتي والغيري اي وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في

فى الموجود اما منع الجمع فلما مرّ ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلمنافرة
الوجوب الغيرى الامكان فى الموضوع الموجود لما مرّ من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما
ذكره هيهنا للاشتراك فى الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مرّ المسئلة السابعة
والعشرون فى خواص الواجب اعنى لوازم وجوب الوجود التى يقال لها فى الاصطلاح خواص
الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اى كون الوجود
عين الماهية غير مختصة بالواجب فان عدم التركب من الاجزاء وعدم كونه جزءا للغير تحققا
فى غيره ايضا او نقول ما هو خواص الواجب هو امتناع التركب من الاجزاء وامتناع الكون
جزءا من غيره وذلك لا يتحقق فى غير الواجب فتدبر وهى ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكان
الاول امتناع التركيب اليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتى على المركب اى يمتنع كون
المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب من
الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج فى تقومه الى الاجزاء الوجودية
والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقرر متقدم على مرتبة الوجود كما مرّ فكل مركب
يحتاج الى اجزائه فى الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثانى فى فصوصه
فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل
جزء منه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهى اقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد فى الوجود انتهى وقوله او معنويا يعنى به مثل الهيولى والصورة لا
الاجزاء العقلى كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية
ضرورة ان ما ينافى وجوب الوجود هو الحاجة فى الوجود الخارجى والاجزاء العقلية اجزاء
تحليلية عقلية وجودها فى العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط فى الخارج
ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجى فمن ارتكب بهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء
العقلية فقد ركب شططا فامتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعنى
كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود كما سنبينه ان شاء الله تعالى واعلم انه لا حاجة الى بناء
هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود
ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها فى الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء
على الخاصة الثانية ايضا وهى امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان

واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اى الواجب الوجود
بالذات جزءا من غيره اى بحيث يكون المركب مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء
المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا فى بعض والا لم يحصل بينهما وحدة حقيقية بالضرورة
وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل فى الوجود كما فى العرض او فى
التشخص الذى المراد به الوجود كما فى الصورة على ان التشخص مساو للوجود او عينه كما سيأتى
فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا انه يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا يستغنى عنها فى
الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل
اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض
اعتباريا ممنوع والسند السرير المركب من الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه مهية اعتبارية مع
انها كلام على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا
اليها فى الوجود ممنوع بل المعتبر فى الصورة احتياج اليها اما فى الوجود او فى التحصل كما فى اجزاء العناصر
بالقياس الى صور المواليد فانها انما تحتاج الى اليها فى تحصلها تلك الانواع قلنا اما الجواب عن
الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون لاجزائه جهة وحدة متحققة فى الخارج كالاجزاء
العناصر فى المواليد فان الصورة الانضمامية الواحدة هى جهة وحدة اجزاء العناصر التى فى اليا
قوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشب فى السرير فان جهة وحدتها اعنى الهيئة
وان كانت متحققة فى الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع هيئات القطع و
اما عن الثانى فهو ان التحصيل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد تحصيل
ووجودا بعد وجود فكل تحصل وجود اخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل الياقوتى
مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر تحتاج هى فى هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن
فى الوجود العنصرى محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا
انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا فى الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا
حل فيهما الجزء الصورى فلا يلزم ما ذكر كما فى العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى لا
الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم
وحدة المحل كما سيأتى فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة
بوجه حقيقي لم يكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا فيه ودفع ما اوردوا عليه

والامام الرازي بين في المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المص في نقده ان الواجب له علاقة العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركب ان كان هو الانضمام الى الغير كما في قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فذلك ممتنع عليه لانه لا ينفعل عن غيره انتهى وح لا حاجة الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفي ان يق ولا يكون الذاتي جزءا من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في الممتزجات وذ للتنظ الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس المراد بالوجود الخاص ههنا المطلق المضاف الى خصوصية الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجية العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما هو تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن فيه موجودا بالضرورة لانه وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل واعترض عليه شارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف وان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف

لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا
كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات الاتصاف
بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر وهو
مقصود المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون
مهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب المهية التي ليست
الوجود للشيء انما هي بسبب المهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفا الاول لا
مهية له غير الانية وقد عرفت معنى المهية بما ذا تفارق الانية في ابتداء بياننا هذا فنقول
ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من راس ان الواجب
الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس واجب الوجود وقد
يعقل من ذلك ان مهيته مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب
الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ما او هواء او انسان وهو واحد ففرق اذن بين المهية
يعرض له الواحد او الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على صفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك مهية ما وتكون تلك المهية
واجبة الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا
ان كانت تلك المهية انه انسان غير انه واجب الوجود فح لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب
الوجود هناك حقيقة ما او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مسند كل حقيقة
وبل يا كد الحقيقة ويصححها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب
من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من
حيث هو واجب الوجود وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له شيئا به يجب فهذا ح وان كان قد يفارق ذلك الشيء فتلك المهية ليست لبتة بواجب
الوجود مط ولا عارضا لها وجوب الوجود مط لانها لا يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود
اذا اخذ مط غير مقيد بالوجود الصرف اذا اخذ لاحقا للمهية فانه لا يصير ليوقا يل ان ذلك
الوجود معلول للمهية من هذه الجهة اي لشيء اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا

والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا م

فينبغي ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون
تلك المهية فتكون تلك المهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان
يمكن فالواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك المهية
العارضة فاذن ليس تلك المهية مهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل
مهية لشيء اخر لا حوله وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا لشيء اخر هف فلا مهية
للواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضا
للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومح ان يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له
مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية
التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم المهية
لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود
ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لنفسها فتكون الانية
قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله
فتكون المهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي
مهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات هي التي بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض
عليها الوجود منه انتهى كلام الشفاء والا لكان ممكنا متعلقا بالجميع لو لم يستحيل شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم
الاخير اعني كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد
القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب
غير معلوم والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجود غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون
المراد هو الوجود المطلق فاشار المصنف الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك
اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية
على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه جواب عن سند لاستدلال الامام على زيادة
الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف

لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع
بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا
لم نم كون الوجود طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة
بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب
التجرد وعدم مقارنة المهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع
من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب الوجود مجرد محض الواجبية لا
اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه
ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث
لا يمكن توجيه شك يحمل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب
والممكن في ذلك وان لم يقتض شيء منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق
بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون
اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان
العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا
الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ الاستقلال
كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شارح المقاصد
وقوله وتاثير المهية من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب
عن اعتراض الامام بالدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المراد
المؤثر في الوجود هو ذات الواجب لزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود
المهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود
هو المهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم
كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات المهية على لوازمها بالوجود وكذا
تقدم مهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق و
تقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل
للمنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي بالضرورة فقوله غير معقول
اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية

لاشبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري ولا شبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل يحكم بانه ما لم يكن سبد الوجود الغير فقد نبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا للذات بوجود فلابد له من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس يحتاج اليه في وجود المهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه ولعله سياتي انشاء الله تعالى واشار المص الى الجواب عن هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير المهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذاتي و المهية بالقياس الى ذي الذاتي ولازم المهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل على الموجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود لا محة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له و المستفيد للشيء يجب عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عنه قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظ وان قرر بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سيأتي ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والمهية اذا كانت في الخارج لا يكون منفكة عن الوجود لان كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبله المهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا محة فهناك يصفها العقل بالوجود الخارجي وكذا وجود العقلي بل الوجود المطلق من الخارجي والعقلي انما تقبله المهية في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة

الوجود

جود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه بالجملة وقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها
لوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف لفاعل الصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت
علية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها
ان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يتأتى فاعل مثل هذه الصفة
يتقدمها الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف في شرح الاشارات ان المهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهمه القوشجي ورده عليه من ان الاتصاف
اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم
كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية فاين الفرق فالفرق
حسبما ذكرنا ان قابلة الصفة العقلية قابل الوجود لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا
لوجودها هذا تفريع تنبيهي اعلم انه مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون
الوجود عين ذاته تعالى وتصريحاتهم سيما المصنف قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما
حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات بنفس ذاته وبكونه
وجودا خاصا بخلاف شيء من المهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى
مهية وحقيقة تشارك بها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما به المشاركة الذاتية
مع غيره لحقيقته تعالى هوية بسيطة غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا
من مهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره
فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود
الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير مهيته فلابد
وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد مر
ان مهيته هي وجوده وقد ثبت ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت
قال الشيخ في الاشارات لو التأم ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها
وكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم وقال المصنف في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي
وسيفصل ذلك في فصول النمط الرابع لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدم على المركب

ثبت الكل بهو ايضا نفسه تعالى وممتاز عن المهيات بكونه عين

كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء اصيل بتقدم المركب كخشبة السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل
المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام
قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى الاجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركب و
الانقسام يقتضى ان يكون ذات المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له فما ليس هو بجزء فان
الجزء ليس هو الكل وتقرير ما فى الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم من شيئين او اشياء
ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب
الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب تصف تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجب
الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعنى المهية
المذكورة قبل الوجود الواجب ومقوما له فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى الى مهية ووجوب
وجود مثلا ولا فى الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح فى ان الدليل الذى نفى
الاجزاء الخارجية وجعلت نفى الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من
من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو فى مهيته ممكن ومحتاج فى الجملة سواء كان ذا
فى الوجود او فى التقوم قصدا الى غاية التنزيه فى الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة مط
مبرهنا ما لم ينته الى الحاجة فى الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل فى الفصول
التالية وفى مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهى الى الحاجة فى الوجود بخلاف التركب
من الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض هنا هو نفى الا
والحاجة الى المهية كلام المص فى الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل المهية المركبة
ان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك
بكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا
للتوحيد والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية
على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب هنا كون المركب
فى ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد هذا محصل بعينها والله اعلم انه يمكن ان يفهم قوله
مهية الواجب هى وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة
طريقة ما يقوله الاشعرى فى المهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مط وحاصله ان ذاته

نعنى غناء الوجود على قياس ما يقولون ان نعتيه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما
ان ليس للمهية وراء وجوده الخاص به بل مهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته
فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث
ينتزع منه الوجود بذاتها فذاته ينوب مناب الحصة من الوجود المطلق والفرد منه ويكون
هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثانى يكون مناط موجوديته ومصداق
حمل موجود عليه انما يكون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بمهية فيكون ذاته
وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد فى احاديث اهل بيت العصمة
صلوات الله عليهم من انه تعالى شىء لا كالاشياء وذلك كما يقولون فى علم المجرد بذاته
ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما
كونه موجودا فلكونه قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد لذاته كما قالوا فى صورة علم
المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونه غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد
علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له وبين
الحاضر والمحضر عنده بالذات ثم فى وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازم فى
الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة
له بل لغيره الذى هو تلك المهية فلا يكون وجودات المهيات موجودة فى الخارج مع كون
الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات
لا لوجوداتها وهذا الوجه الثانى هو مراد الحكماء وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم
به قال المصنف قدس سره فى شرح الاشارات حقيقة الواجب ليس هو الوجود العام بل هى
مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات وقال ايضا الوجود داخل
فى مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود
الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد
من قولهم مهيته هى انيته وقال بهمنيار فى التحصيل ليس يجب ان يكون الكون فى الاعيان
هو كون الشىء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون فى الاعيان يقترن لشىء ما وبعضه
لا يقترن لشىء وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له لو كان متعلقا بشىء كان
ذلك الشىء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبة الجمع البتة

كنسبته ضوء الشمس الى ما سواه الذى لسببه يضيئ كل شيئ وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول ثان الضوء يحتاج الى الموضوع الوجود الاول ليس له موضوع انتهى وناهيك فى ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء من ان الاول لا ماهية له غير الانية وايضا فان واجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا يكون ذلك الشيئ واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذى هو تاكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثانى اعنى ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيئ سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشا لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان مامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذى يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المص فى شرح الاشارات حيث نقل قال كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيئ ليس باعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشاء للانتزاع الكون بل كان فهو نفس لا ينفك فى الخارج عن الكون الزائد عليه فى العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما فى الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا ينفع فى ذلك كونه بنفس ذاته منشأ للانتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك ينسب هذه المسئلة الى الحكماء فهو فى الحقيقة يأول عينية الوجود الى عينية منشا انتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين ذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجودية اتحاد هويته مع مفهوم الموجود كما هو رايه فى صدق المشتقات لا كونها منشا للانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يأول عينية الوجود الى نفى المهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الموجود اى هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود فى الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ فى انكار كون الوجود ذا فرد مطلقا ويجعلها فرد الوجود بما هو موجود مجردا عن المهية ويجعل

موجودية

موجودیته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو تثبیت لعینه ذاتا مقابلة للوجود منفی عنه
المهیة المعقولة التی من شانها ان یلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحیث اعترض
علیه المحقق الدوانی بان مفهوم الموجود لا تحقق مهیته من المهیات اجاب بانه لا خفاء فی
ان للموجودات مهیات وعوارض وحیث قالوا لیس الوجود نفس المهیة ولا جزئها ارادوا
بالمهیة ما یقابل العوارض لا ما یشملها ولیس مفهوم الموجود مهیة لشیء من الموجودات
خارجیة کانت او ذهنیة وحیث اعترض علیه بانه ان اراد بالموجود البحت الموجود المطلق
فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجمیع المهیات الموجودة کذلک
وح یکون شیئا موجودا اذ الشیء الذی یصدق علیه هذا المفهوم مغایر لهذا المفهوم
اجاب بان الکلام فی مفهوم الموجود وان الممکن الموجود یفصله العقل الی شیء موجود و
الی ارض وجوه الی غیر ذلک یجد فی الممکنات مهیته ومفهوم الموجود ایضا والواجب
لا یجری فیه هذا التفصیل ولا یجد العقل هناک الا مفهوم الموجود البحت ولا یجری فی
ان یکون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول مم ثم ما یجری فیه
التفصیل المذکور یمکن للعقل ان یجرده عن الوجود ویاخذ مهیته بدلا منها من غیر امر زاید
علیها فلا یکون من هذه الحیثیة موجودة ولا معدومة وکان وقوع کل منهما العلة
ذهبوا الی ان کل ذی مهیة فهو معلول وما لم یجر فیه التفصیل المذکور وهو الموجود
البحت لا یمکن تجریده عن الوجود فهو فی ذاته یجب له الوجود فیکون واجبا لذاته ولا یکون
معللا لا بذاته ولا بغیره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا یمکن ان
یحصل منه فی مدرک من المدارک الا ما هو عرضی بالقیاس الیه ولا یمکن ان یحصل منه
فی العقل ما هو عبارة عن الذات حتی اذا لاحظ العقل ذلک الامر فی نفسه مجردا بحسب
اعتبار الذهنی عاریا عن الوجود فیحکم بان الموجودیة لا محة سببا فهو موجود بلا
ذات معقولة لا ان ذاته الموجود او الوجود ومن ثمة قال الشیخ فی تعلیقاته معنی قولنا
معنی قولنا مهیة انیته انه لا مهیة له فکلما اخطر ببالک فهو منزه عن ذلک وقال
وکان العلامة المحقق الشارح للاشارات یعنی المص قدس سره لم یطلع علی ما نقلناه من
تعلیقات الشیخ فحمل ما ذکر فی الاشارات من ان مهیته انیته علی ما هو ظاهر العبارة
وبنی الکلام علیه ولهذا خالف کلامه کلام الشفاء فی هذا المقام حیث صرح فی الشفاء بانه

لا مهية له وانه بري من الاشارات انه مهيته هي الانية انتهى اقول ثم انت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كا
له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان تعقل او لا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي
هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ماله
مهية سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر في ذلك لكون المهية من شانها ان تحصل
في العقل او لا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك فهو عرضي با
النسبة اليه ولا شك في انه يحصل من تلك الذوات في العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم
الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود
بمجرد ان تلك الذوات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف
على حصول شيء منهما بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زائدا
شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان العقل ان لا يلاحظ احدهما
بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل
قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن
انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصولهما بالفعل ولا على امكان حصولهما ايضا فلو كان للواجب ذات
سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ
ذلك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما انما هو كون الذات وليس ذاته
واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهية وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود وفرد المفهوم
الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود
وحقيقة الوجود يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا
بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بنفسه او بمهية يمتنع ان يحصل في الذهن
الا انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع
حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى
الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة
عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود ومن شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية
المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته

في العقل م

قوله وهذا الامتناع الخ لا يخفى ان ... [illegible]

مالا

قوله مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين [illegible]
اقول اذ المهية لها معنيان احدهما
ما يقع في جواب ما هو وهو اعم من الاول
الشيء هو هو وثانيهما ما به الشيء هو هو والثاني هو الاول
لا يثبت هاهنا الثاني والنفي هو الاول
فالمهية [illegible] اسمعيلية قوله واما
موجودية الممكنات فبقيام افراده
اقول والحق انه مع وجودية الممكنات
انما يكون باتحادها مع الوجود
نعم نقول باتحادها مع المفهوم
العرضي والطرق باتحادها مع حصص منه
المراد باتحادها مع الفرد والتشخص
لهذا المفهوم العام كما عرفت
مهديه اسمعيليه

مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين بتتميم تحصيل هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود وانه لكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية عند سلخه عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سوا انتزع منها هذا المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشأ للانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت ايضا من ان كون المهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص قائم بالمهية قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المتحصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما فرد حقيقي له بها وقد عرفت ما عندهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه في شرح قول المص وتكثره بتكثر الموضوعات والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة بالصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود امرا منضما الى المهية فتوجد به وهو ايضا مح لما مر وثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول لما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا منضما الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كان كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزعه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما ينفك عنه المهية في الخارج لكونه

قوله قياما حقيقيا عقليا آه في كون
قيام افراد الوجود بالمهيات في العقل
قياما حقيقيا اشكال لان العقل اذا [illegible]
[illegible]

قوله وذلك لما عرفت آه
ظاهر هذا الدليل غير مطابق
للدعوى بل ما قررنا
وجهه كما يدل عليه
التفريع انه يرد ان هذا
الكلام وان كان حقا لكن
لا ضرورة معه الى نفي كون
الوجود ذا فرد حقيقي و
جعله منحصرا في المفهوم الانتزاعي
[illegible]
[illegible] يلزم ان يكون الوجود
[illegible] اذ كان للوجود
افراد حقيقية [illegible]

فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية
في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة
مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقايق المختلفة مشتركة في مفهوم عرضي ومعنى
كون عروض تلك الانيات للمهيات في العقل ما عرفت من ان للعقل ان يعتبر المهية من غير
اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول بالذات هو المهية هو نفي توهم ان تكون
المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود
فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتقرر
المهية قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب استادنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل
الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على ما يقوله القوم
ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء لذلك الشيء
هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن
ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول هو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية
اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان
المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه
صفة لها انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من تحقق افراد حقيقية
للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا
ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما لم ليس الا مذهب
القوم الا ان المتاخرين لم يجدوا على وجهه فردوه عليهم فليثبت في جميع ما حققناه تحقيق عرشي
الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية
ووجود اخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود اخر قائما بمهية
اخرى فيكون الوجودان مختلفين باختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود لقائم
بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود
تابع للمغايرة في ذي الوجود والوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود في المغايرة
والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين ههنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان
مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة

انما بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او بعض الماهية اذ المغايرة بالعوارض
فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة
والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا تميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليتحفظ بهذا
التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي الشرح اشارة و
عرفانية اعلم ان ما نقلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما
يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود حقائق
مختلفة متحققة يمكن ان يتفطن بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون
الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال او النقص
ولما كانت الوجودات القائمة بالماهيات متعينة بتعينانها لم يلزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة
الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف في
ظهور آثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف الماهيات فمع
قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب و
مذهب الحكماء انهم يخصون الواجبية بمرتبة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين لشيء من الماهيات و
الصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان لا يتعين لشيء من الماهيات فيكون كل
وجود به واجبا اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها
بشرط تعين فتكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد
وتكثر فيما هو واجب ولا يكون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير
متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او انها متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد عليه
ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر
فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تأثر كمقارنة العوارض المشخصة للماهيات وانما المقارنة التي
للتعينات معها هي مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الى ان يقال ان ذلك طور
وراء طور العقل الا ان يراد العقول العامية الوهمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه
انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزي والانقسام
قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها و
عينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية وبمثل لذلك مثلة لا حاجة

وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود

الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من المهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل

مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في

نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه

موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود

وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا

الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء

من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب

موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غيره

وان كان المتبادر من لفظ الوجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع ما ادى اليه البرهان لا

ولما وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا

لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا الممكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان

التعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق

اي المعري عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للمهيات

الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته و

تلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على مهياتها فالموجود كلي وان كان

الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال

ولا نعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق

المتالهين وهو اثباتا يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما

لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته و

مستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم في الوجود المطلق القائم بذاته وهو الذي لا يمكن

لا يمكن ان يكون قائما بمهية من المهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يوجد

وجود غير ذلك قائما بالمهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكره

وجوب كون الوجود في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاتها وبعضها

بالمهيات الممكنة فان بني ذلك على ما بني عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكال لان المذكور

الدفع ايضًا قد عرفت مع ان الكلام فى هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما
ثبتنا فى هذه المسئلة بهذا التطويل الذى لم يكن عنه من محيد لكونها اهم اصول المعرفة واعظم
مسائل التوحيد المسئلة الثانية والعشرون فى ان الوجود المطلق ليست تصفة عينية بمعنى كونها موجودة
فى الخارج بل هى صفة عقلية موجودة فى العقل فقط واليه اشار المص بقوله والوجود اى المطلق
من المحمولات الى انه صفة ثابتة وليس بذات وبقوله العقلية الى نفى كونها عينية كالسواد والبياض
وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المط مفهوم مصدرى
ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى
الثانية اى لامتناع حصول الوجود فى المحل حصولا خارجيا او فى الخارج فانه مذكور التزاما ولما
واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون الماهية متقدما بالوجود على الوجود المسئلة التاسعة والعشرون
فى ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا فهو لازم من المسئلة السابقة
وكذا الغرض عد عدة من المعقولات الثانية فان كون الشئ معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال
هو اى الوجود المط من المعقولات الثانية وقد عرفت ان المراد من المعقول الثانى هو ان يكون
الشئ مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذى به فى الخارج والوجود كذلك لانه من
المحمولات العقلية كما مر وليس فى الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية فى الخارج
فهو وان كان لكونه فردا للوجود المط مما يطابقه فى الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا
فى الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا فى الخارج بهذا المعنى
هو باعتبار كونه ماهيته وقد عرفت ان المراد من كون الشئ مما يطابقه فى الخارج ان يكون ما يطابقه
موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور هذا فى الوجودات القائمة بالماهيات واما الوجود القائم
بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فرد للوجود
المطلق مطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود فى الخارج
بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعنى اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر فى ما يطابقه
كونه فردا بالذات للمفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضى لافراده التى هى
الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اى من المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اى جهات
الوجود والعدم يعنى الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشئ منها
ما يطابقه فى الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية

والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالمهية كون الشيء ما

هو هو لشيء اخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق مهية للانسان امر يعرض

الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو

هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار

صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية

والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف

بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو

ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية

هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتهما اعني

كون الشيء ذاتيا لشيء اخر وعرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور

عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق ذلك المراد من المعقول

الثاني سابقا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه المسئلة الثالثة في مباحث واحكام متعلقة

بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله

وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين موقوف

على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورتي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان

لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه

لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب

الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كونها

هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود

والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة

في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود

الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اي رفع المعدوم المطلق

فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد

العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج

الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو المنقسم للثابت والمنفي ويكون صحة الحكم عليه من حيث

انه متصور بلا اثبات تصور العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم وفي انه
لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم مط فلانه لا اشتباه
في تصور العقل لعدم المعدوم من جهة لبنيته عليه بان تمثل العقل المعدوم المط في الذهن
يصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع
وجود وبرفعه اي ذلك التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك التمثل
غير متصف به تلك التمثل ايضا فيكون ذلك التمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت
باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله فهو ثابت باعتبار وقسيم اي
للثابت وباعتبار وقوله يصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم
حكموا بان الحكم مط سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان
المعدوم مط يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مط مع ان هذا الحكم بالا
الامتناع عليه موضوع هذه القضية وهو المعدوم المط قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم
عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع
النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المط في قولهم كل معدوم مط يمتنع
الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو
جهتين احدهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل والاخر كونه معدوما مط لا بالفعل
بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين
من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود
والاخر معدوم مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المط يمتنع الحكم عليه ان هذا
المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ
بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض والمال واحد
وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المط وهو ليس بمعدوم
بل موجود في الذهن وكلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري
الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود
في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء و
المحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن

كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن مط معدوما فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما
قررنا ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء ينقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت
فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك تصورهما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته
في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض النسخ ولهذا انقسم الموجود اى في الذهن
فالمآل واحد وقوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها
حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
ولو سلم وتحريره يلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو محال بالضرورة كان حكم الهوية
الثابت فكما يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذ
على الامور الخارجية بمثلها يعني اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد
الطرفين في الخارج اما محققا او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه ح يكون الطرفان كلا
موجودين في الخارج كما بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما
حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم فيه على الوجود الذهني اذ
معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون للموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبة
النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة
لا لوجودها في صحيحة اى في صحيح الحكم والا فلا ويكون صحيحة باعتبار مطابقتها لما في نفس الامر اى
وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما
بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محة ذهنية والحكم على الامور الذهنية
بالامور الذهنية والطرفان موجودين في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما وجود في الخارج
كما عرفت فلا يجب في صحة المطابقة لما في الخارج تكون صحته باعتبار مطابقتها لما في نفس الامر و
اما نفس الامر فمعناها نفس الشيء في حد ذاتها على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه يعني
كون الشيء موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر
عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان كون الوجود
في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مط ومن الذهن من وجه
اذ كل ما في الخارج فهو نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ منه
في الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج

فهو

فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج النفس
من وجه فان ابنية الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع
الذهن لنسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتي سواء كان
الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعني الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي
لا محة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهو المراد من قولهم ان الصدق مط هو مطا
النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مط ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية
بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج هٰهنا هو خارج الذهن
والنسبة الخارجية بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام الماضي وهي بالمعنى الاول
هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مط ومن النسبة الذ
من وجه فتأمل حق التامل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد هٰهنا في
مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون
المطابق غير المطابق وقد مر سابقا توضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع
وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت
من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة مناطها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم
بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها بل نقول مرتبة
التقرر سابق على تقرر الوجود مط كما مر فادراكنا الاربعة زوجا مسبوقا على كون الاربعة زوجا
في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها
وماهيتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر
هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق
الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر بمعنى
في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يستدعي وصف الاحكام الثابتة في العقل
بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر
مجرد هو خزانة للنفوس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار
في النسيان الاحكام الكاذبة بحيث لنسا مما فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه
صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني

عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة والذات والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه مطابق للواقع بل انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث نقيضه صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما بها من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه ح يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب فلا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللازم ح من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه متصفا بالتصديق بها لا انه مدا الاتصاف على حصول الصفة بالموصوف نفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لامكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في وجود الذهن المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي مجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم المسئلة الحادية والثلثون فيما يتعلق بالحمل ولتمهيد ذلك قال ثم الوجود قد يحمل ان وقد يربط بهما المحمول والانفراد ذلك في اول بحث المواد الثلث ثم قال والحمل اي الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي وجودا وتغايرهما من وجه اخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه اخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل صحيحا ومفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه ولو اريد تعريف الحمل مطلقا الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة الصرفة لم يصدق وكما

الوحدة

الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم
بالاتحاد فى الوجود ولذلك قد يخص البحث به و يفسر الحمل بالاتحاد فى الوجود ثم الاتحاد فى
الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما فى حمل الذاتيات على الموجودات او
يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما فى حمل العرضيات عليها وجهة
الاتحاد قد تكون احدهما اى يكون وقد تكون ثالثا يعنى ان ما به الاتحاد و هو الذات اعنى ما
صدق عليه المفهومات قد يكون عين احدهما اى يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه
سواء كان موضوعا او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اى لا يكون احد المفهومين
بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومى الكاتب
والضاحك ليس بتمام حقيقة ما صدق عليه عنى زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان
والتغاير لا يستدعى قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم فى القيام لو استدعاه جواب
شك يورد على الحمل الايجابى مط تقريره ان الحمل مح والا وجب التغاير ليفيد واذا وجب وجب
ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا
عن الاخر كما بين السواد والرومى بخلاف البياض والرومى فلولا القيام لم يكن حمل احدهما
عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف به
فى نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشئ بما ليس متصفا به هو جمع للنقيضين فان
قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل الايجابى فيلزم ابطال الشئ بنفسه اجيب بان له ان
يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثانى نفس المط فلا حاجة الى بيان وعلى الاول يتم
البيان و يلزم بطلان الحمل و ما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا و لا يرد عليه
انه يلزم ح بطلان ما ادعاه و هو قوله الحمل مح لان غرضه ابطال الحمل الايجابى و ربما
مجرد دعواه لسلب الصحة عن الحمل مط ان له ان يقول مقدمات الزامية لكم و هذا ايضا الزام
لكم فيلزمكم الاعتراف بفساد الحمل و تقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مط لصحة قولنا
قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل و الجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن
مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم فى
قيامه بالاخر بل الذى يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القيام و هو بين
من اعتبار عدمه لئلا يلزم اجتماع المثل النقيضين و اثبات الوجود للمهية لا يستدعى

وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية ايجابا بتقرير ان اثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للماهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة بل للماهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود غير الموجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون الماهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان تكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقاها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية جدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وجعل كلام المصنف هاهنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى انه وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك الغير وقوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود فان الوجود هو الموجودية فالوجود لكن الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذه كلمات الشيخ فيتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض غير موجودة بتلك النسبة بل هي عين تلك وجودها والماهية تصير بنسبة الوجود لها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما

واستثناء

واستثناء الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو

ان ثبوت شيء لشيء متاخر عن وجود المثبت له وصريح كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية

ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهو المراد

من كلام المصنف قوله قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله

فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت

قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في

الخارج فاما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا نفي

اتصاف بالوجود الخارجي بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المصنف

في شرح الاشارات ان المهية لا ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون لا

تصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما ويجعل احدهما

موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي

تميزها بل نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب سؤال يورد

على حمل الوجود على المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب

الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها من المهيات ليتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها

وحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب

الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج

لانه يقتضي اثبات انتفائها اثباتها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء

من ذلك ثبوتها في الخارج مسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم للمهية لكنه ليس بشرط لسلب

الوجود عن المهية اعني للاوقوعها او انتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير محذور واما اذا كان

المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ان يكون هذا الحكم مشروطا

بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفائها ذهنا او مطلقا هو مشروطا بذلك هذا

واما ان الحكم بكون المهية منفية ومعدومة مط او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع

وصادقا في نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية و

وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد النفي بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما

وجودا له في الذهن بل بتصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورا

الشئ بوجوده في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق
به او بعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود
فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالوضع بل انهما الامران يعتبرهما
العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت بقي الان اشتقاقا اي نحو المحمول والموضوع
على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس
ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف فان الصفة والموصوف في الحقيقة
محمول وموضوع اورد حكمهما عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا
تسلسلت لكونهما من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج
لاستدعائها المحل لانها تحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا
من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونهما من الامور
التي يكون الخارج ظرفا لا لنفسها فتشتبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر المسئلة الثالثة
والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجوده كالاشخاص الموجودات العينية مثل زيد
مثل زيد وهذا الفرس وكطبائع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود
الطبائع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجود الدليل لامر آخر يصدق هو عليه بوجه ما كان
النسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على
وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبائع في الخارج وهذان القسمان موجودان
حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق
وما صدق عليه متحدان بوجه اما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فان زيد المسمى
الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود
في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا هو متحد معه بوجه بل في الاولى ما يدل على صورته
الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه
فصحح الاطلاق ليس الا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه بالعرض المسئلة
والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه

وقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناع
ل بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجسام بالكلية بل بفساد صورها اما
موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها وآما بتفرق اجزائها وخروجها عن
اع ويؤولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم على نبينا وعليه
كما ياتي تفاصيله في بحث المعاد الشريف واختاره المصنف فقال والمعدوم لا يعاد
لقوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام وقال في المباحث المشرقية
ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وتدقيق ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان
الطفرة في الزمان وكما ان حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر من دون حصوله
كه متعينة ما بينهما محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان
من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه
المصنف اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود و
ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم
في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة
من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لا يمكن الحكم
على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات
اللازم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل
ثم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان
ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان
الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث فاما
لكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه
هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك
استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن
نسبته المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول اولى من نسبة المفروض انه موجود

مستانفا ليه اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه
بنقش اخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محي فيجي كلام المد
انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه
اعيد فلا يصح الحكم عليها ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم
بطل ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن
هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما تقرر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لان
الحكم يصحح العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل سائر المتاخرين في
هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان يصحح العود او ليس
بل يصحح الوجود والحدوث مط ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود
ولا على معدوم يصحح الايجاد مط الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من
مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات
الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده وقتا اخر علم ذلك او شوهد علم ان الموجود
واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق آ وليكن معاد الذي حدث ب والذي
الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخا
الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فانه
الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما او
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان تجعل لاحدهما اولى من ان تجعل للاخر فان قيل انها هو
دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ هذه المطلوب في بيان
نفسه بل بقول الخصم لما كان لج بل اولى اذ اصح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيعد
من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم
اليه الوجود امكن ان يتوسل بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك
للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان
آ وهو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا
لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المحال لان اثنان يوجبان كون الموضوع لهما
كل واحد منهما غير نفسه مع الاخر فان ثبتهما موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة

باعتبار

باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً او ذاتاً شيئاً واحداً بحسب اعتبار المحمولين ا
فاذا فقد استمر اثره فى نفسه ذاتاً واحدة بقى له الاثنينية الفقر لا غير وقال فى الشفاء بعد ما
اثبت ان المعدوم ليس بشئ وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن فهم ا
هذه الاشياء تبصح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شئ يخبر عنه
بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد
بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذى كان عدم وفى حال العدم كان هذا
غير ذلك فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذى اومانا اليه فيما سلف انتهى
كلامه واشار الى الوجه الثانى بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض
ان الموجود فى الزمان الاول والثالث شئ واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشئ وبطل
فى الزمان الثانى وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فيتخلل العدم الذى فيه بين
الموجودين فيهما اللذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعنى تخلل العدم بين الشئ
ونفسه بديهى البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو
المحض من تقدم الشئ على نفسه بالذات التى لا شبهة فى بداهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودى شئ واحد
بعينه بحسب وقتين وبطلانه مم قلنا لما كان طريان العدم مستلزماً لبطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الوجود اما عين التشخص او مساوقاله فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات
المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بياناً لدعوى الضرورة حيث
قال والخصم يدعى الضرورة تارة ويلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا
تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود
قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام
القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى هذا واشار الى
الوجه الثالث بقوله لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد
وبين الموجود الاول الذى هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيأتى فيلزم
اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق

بينهما اى بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان
فى الزمان الاول والمعاد فى الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا
لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا فى الزمان الاول بل المبتدأ ايضا فى
الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين
وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ
قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب فى المعاد اعادة زمانه السابق ايضا صدق
على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه لو
اعاد الزمان لتسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد الا بتخلل
العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعنى بكون الاول فى زمان و
الثانى فى زمان لاحق او باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يبعد الشخص
فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا
والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل فى الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع
والظ سهو الماضى فهذه المفاسد الثلثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذى هو
ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها العلامة ره والشارح القديم ثلثة لا يحمل
على نفسها مثل المفروض معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة
الذى هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وذ
بجعل كل واحد من المفاسد تاليا على حدة للمقدم المذكور فتقرير الاول لو اعيد
لم يبق الفرق اى لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه فى وقت اعاد
ميو فرق بين المعاد ومثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذى عدم فيلزم الاثن
المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثانى لو اعيد المعدوم لصدق المتق
معا بيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثانى اما غير الوجو
فلا يكون المعاد هو الموجود الاول لان الموجود اخر غيره واما عينه فيكون
الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اع
الذى قد عدم لزم التسلسل فى الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد
قد تخلل بينهما العدم الخ لا مجرد كونها مفاسد ثلثة كما توهمه الشارح القوشجي

وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلثة انتهى وفيه
والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدا على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الق
الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيد الموجود
الساعة هو الذى كان بالامس حتى ان من يزعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه
قد وقع هذا البحث للشيخ مع احد تلامذته التى كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال
ان كان الامر ما تزعم فلا يلزمني الجواب لانى غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من باحثني
فهذا التلبيد واقول سياتى فى مبحث التشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو با
الاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمانا لا يمكن ان يكون مشتركا بين ما هو سابق عليه
بالزمان ومتاخر عنه بالزمان لا مط فلو اعيد الموجود فى الزمان الاول فى الزمان
الثالث يجب ان يعاد الزمان الاول فى الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان
واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه ومتاخر عنه وايضا يمكن ان يقال
ان فى الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة
المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاين الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه
والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا
لا يمكن انكاره وهو كاف ههنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة
وجوده على سبيل الاتصال فيترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه
والمعدود داخلا فى السفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الا
فى هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل على بقاء الذات فى الا
لسان وجواب الشيخ عن ايراده تنبيها على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يجعل المسموع
منه مع تجويزه تبدل الذات فلعلها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب
التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل اخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه
يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فليتامل والحكم
بامتناع العود لامر لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم وه
وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا
اما الى ماهية المعدوم بنفسها او الى لازمها او الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني

٢ من ازمنه وجوده على سبيل الا تصال

والثاني يلزم ان لا يوجد ابتدا لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية
او لازمها منشا الامتناع الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشا الامتناع ابتداء فان الاولية
والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف بحسب الازمنة
وعلى الثالث يكون منشا الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جائزا
وهو المط وتقرير الجواب بان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم لمهية اي لمهية المعدوم
بعد الوجود وهذا الوصف لازم المهية اي لمهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها ابدا
ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف لعدم بعد الوجود الذي
هو منشا للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود اعني المهية
الموصوفة بهذه الصفة ليتحقق لازمها الذي هو وصف لعدم بعد الوجود فيلزم من عدم
تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع وسنده انه
لو كان منشا الامتناع هو المهية او امر لازم للمهية يلزم امتناع وجودها ابتدا لجواز ان
يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشا الامتناع
لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تتجرد المهية من هذا القيد
كما هو عند الابتدا فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم للازم
لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزومه وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين اختيار كونه
الامتناع هو لازم المهية لجواز اختيار كونه هو المهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول
لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني كون منشا الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب
جدا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض به يصير لازما فوصف لعدم بعد الوجود
لازم للمهية المقيدة به عارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية المقيدة
كون منشا الامتناع هو المهية او لازمها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة نختار كونه عارضا
لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع
الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان
باعتبار التصرف في الموضوع اعني المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف
في المحمول اعني الوجود المعاد فنقول لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي المهية المعدومة او لازمها
امتناعه الوجود هو المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع الوجود مط او المقيد

بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف ولعلم ان منشأ الامتناع على تقدير كلام السند بل انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة في خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انا نعلم ان المسبوق بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع الا لم يتصف مهيته بالحدوث على الثاني واما على الاول وكذا المسبوق بالوجود والا لم يتصف مهيته بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر تقريره ان اردت ان مهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مهية المعدوم المسبوق بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود ولا ان يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان مهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاقربية مما يبتنى على ثبوت المعدومات واورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد برئ القابل من جميع مراتب استعداده وما لم يبرأ القابل استعداده لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون

منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول لا ما يكون من جهة الفاعل
بزيادة شرايط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فهي بعينه
راجعة الى الاقربية قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون
على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات
ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه
لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين اتباعا
وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوده ولا على امتناعه الامكان كما قال الحكماء كلما
قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان الجواب
ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل هيهنا
قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون الكثر ما لم يقم دليل على استحالته
و وجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يصاد عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب
والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوعه
لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على
وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه
الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف قد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق
من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية المسئلة الرابعة في تقسيم الموجود
الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا
فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال
الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث وفي الوافي وقسمة الموجود
الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له
الوجود بالنظر الى ذاته فهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب ثم انه
لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك
وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه على ما هو شان مورد القسمة في
كل تقسيم من انه لا يقيد لشيء من القيود ولا بعدمه ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من
القيود في باب القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا بانها

العدم

عدم الجواب بشك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوى نسبة الماهية الى الوجود
العدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة لا يمكن الحكم
على ماهية بامكان الوجود فامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم
استحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح
الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة
و عدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود
و العدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون
باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة
يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار الشيء
لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون الة في العقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته اعلم انه قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض اخر منها ولا يكون هو من حيث
انه الة للملاحظة غير ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الاحكام
ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه
كالمراة فانها محسوسة اذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها صورة وجعل المراة الة لها لا يلتفت في
هذه الحالة اليها فلا يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من الاحكام
بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم
اراد كذلك المعقولات قد يكون الة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث
انفسها وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء
الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء يكون الة لملاحظتك
السماء وليست ملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي
الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا التفت جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث
نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها
بانها جوهر او عرض او غير ذلك وكذلك المعلومات المدركة تلك الصورة العلمية من حيث
انها معلومات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت
اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجوب والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا

مثلا معنى معقول اذا اعتبره العقل ليعرف بها المهية التي هي معقول اخر بالقياس الى الوجود والعدم
يكون آلة له في تعرف حال المهية والوجود ولا يلتفت اليه ح باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه
الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه
يمكنه ان يحكم عليه بانه موجود في الذهن غير موجود في الخارج وانه واجب وجوده و
ثبوته للمهية بناء على انه لازم لمهية الممكن كما مر الى غير ذلك وغرض المص من هذا الكلام
دفع شك يورد ههنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال
الممكن امكن عن مهية الممكن وهو محال لما مر من ان الامكان لازم لمهية الممكن ووجب اتصافه
اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات لئلا يلزم المحذور المذكور
وتقرير الجواب ان الامكان حين نحكم على المهية باتصافها به آلة لنا في التعقل لملاحظة
حال المهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه ح انه واجب الثبوت للمهية
ام لا نعم اذا التفتنا اليه في نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته للمهية وهذا الوجوب ايضا
حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للمهية غير ملحوظة بذاته لكونه آلة لملاحظة حال
الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب
من حيث نفسه فظهر ان الحكم على المهية بالامكان من حيث انه حكم على المهية بالامكان
لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب وعدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او
التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب هكذا
الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع السلسلة وهذا الشك
مع جوابه يجريان في جميع المفهومات التي تتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها
انفرض وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا حتى يتسلسل
اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا آلة
اعتبارا ذا احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة لتعرف حالهما
ليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه من المفهومات فاذا لاحظه
العقل من هذه الجهات يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار وجميع مثل
هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار
واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره

وفرض عدم عقل و ذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما
ثم بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدء
في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدء المحمول كاللزوم وان لم يستلزم
الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فانتفاؤه يستلزم ثبوت
لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفاء اللزومات التي هي مبادى
لات ليس معناه انها ليست موجودة بوجود متغاير وان كانت موجودة بوجود ما
منه اعنى الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون
ما عليحدة او ثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما
لاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته
في العقل لان الامكان عقلي قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور
خارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك
نه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات
ضيا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو
شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه
ولم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما
في الخارج في صحة الحكم مطلقا والا لكان المناسب ايراده في ما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان
المسئلة الخامسة في تلويح حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم
بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري اولي
يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث يتساوى طرفيه بالنظر الى
ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما يتصور به ترجح احد الطرفين المتساويين
للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن محتاج
في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا
اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور

الاطراف على شئ اخر لخفائه وعدم حصول قبله لا يقدح فى اوليته فالاولى قد يكون
لخفاء فى تصورات اطرافه امّا لنظريتها او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليه
والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شئ ما
لا من حيث انه ممكن متساوى الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن اليه الى معنى الامكان لا
لاحتياجه فى حصول الامكان هذا المعنى الى النظر فان الحكم بكون التساوى ثابتا
للممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوى الط
فكون هذا الحكم نظريا انما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس
المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور كما توهم فيتوقف فى حكم
المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المصنف من كون اختلاف الاوليات
بالخفاء والجلاء منحصرا فى ان يكون لخفاء التصورات الاطراف وان كان مشهورا فيما
بين القوم لكن لا مانع ان يمنعه لجواز اختلافها فى نفسها بالنظر الى الاذهان المتفاو
بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين
النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة قلنا
ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف
بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون
اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرى واما ما ذكره من
الاختلاف فى التفرقة بين النظم والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية
التى حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام
ليس الا فيها وهذا اعنى كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعض
انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان
يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية
الممكن تساوى الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان لجواز
ان التساوى بحسب الذات وانما هو فى الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل المرجح
اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز
ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب لنا فى ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حدث

بعد ان لم يكن

ه بعد ان لم يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الا اثرا فاخرا عن الترجيح فيكون هو

د المؤثر لعدم الثالث فلا بد عنه الجواب بان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام الترجيح

بترجيح وجود الممكن او بصفة المؤثر ودعوى البطلان على ان كون المتصف بالترجيح وجوديا

د بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي قائم بما

د المتصور من الممكن عند الحكم بوجوده هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس

د وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم با

لبخت والاتفاق وانكروا الصانع اصلا وزعموا ان مبادي كل ممكن اجرام صغار لا

تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان

جواهرها في طبايعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف لا بطبايعها وانها دائمة الحركة

في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم

مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور

الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانباذقلس

ومن يجري مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بالكلية كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا

الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث

بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئر الماء او نبا

فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا فيها لاجله فعثوره على الكنز امر اتفاقي

من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر

اتفاقي كائن بلا سبب في ذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية ترجع اليهما

وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتأدى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هنا

اعني الحفر لم يكن لاجله لم يمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه الغاية الارادية

يجب ان يكون ما لاجله الفعل ويكون الفاعل قد قصد وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله

على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع تمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون

بالذات وقد يكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل

ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية

فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك الغاية الذاتية ايضا ليكون الفعل قد تأدى

اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما بقى من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا تحة فان قيل ما ذهب
اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات وكذا ما ذهب
اليه جمهور الاشاعرة من ان سائر افعال الله تعالى غير معللة بشىء مما يترجح به وجودها على عدمها
قول بترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب الكون بلا علة
اجيب بانا لا نم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح
وامتناعه غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازى ذكر لهم شبه
يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو
مح لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهى من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهى ايضا
كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلى
ليست بموجودة فى الخارج لتحتاج الى مؤثرية اخرى فلا يقدح ذلك فى اتصاف المؤثر
بها لما عرفت من ان انتفاء مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما
حال وجود الاثر اى بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اى بشرطه وهو اجتماع النقيضين
واشار الى الجواب عنه بقوله والمؤثر مؤثر فى الاثر لا من حيث انه اى الاثر موجود ولا من
حيث انه معدوم ليلزم اما التحصيل الحاصل واجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد
بشىء من الوجود والعدم وان كان الترديد بين زمان الوجود وزمان العدم نختار
فى زمان الوجود لا فى زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمح
ومنها ما نقرره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثيره اما فى مهية الممكن بان يجعلها مهية او فى
وجوده بان يجعله وجودا او فى اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل مح اما
الاول والثانى فلانا نقطع بان الشىء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج فى ذلك الى غير
كيف وما بالغير يرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير
لصح سلب المهية عن المهية وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشىء عن نفسه سواء كان موجودا
او معدوما ضرورى البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والسر فى ذلك هو كون
النفس سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتى
والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصح لان يكون اثرا لموجود على ان التاثير فى الاتصاف اما
اما فى مهيته او فى وجوده او فى اتصاف مهيته بوجوده ويعود الكلام فى اتصاف الاتصاف

هكذا

هكذا الى عين النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في المهية ونقريره ان
الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل
مركبا ومستدعيا المجعول فقط ومجعولا اياه سواء كان المجعول اياه مهية او وجودا بل بان يجعلها
جعلا بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط فاذا جعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة
فجعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية
مهية فليس بمجعول اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله ويلحقه وجوب اخر لاحق من تتمة الجواب كانه
قيل ان المهية مهية ليس بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجب بالوجوب
اللاحق بعد فرض كونها اى المهية مجعولة اى بالجعل البسيط بالمعنى الذى حققناه اذ ذلك هو
معنى كون المهية موجودة فلا يمكن ان يكون تاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط معنى الكلام
ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير
اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر
انما هو نفس المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار
ووجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر فيما نقلناه من المصنف ره في شرح الاشارات امكن في
الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا الا بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما
هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير هو هذا المفهوم لنسبة له
بل بان يكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود
هو الصفة وضمها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل
الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان تاثير المؤثر
انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد
الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو ما جعل المشمش الجاعل لم يجعل
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر
لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لان
يكون اثر الشيء والجواب انه لا نسلم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون
له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء الا ترى ان عدم المعلول
مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل الفاء

٧٩ نهم

ولا شبهة فی صحة ذلک بین العقل فان العقل یحکم بان العلة اذ نفعت فاذ نفع المعلول ولا یحکم
بان المعلول اذ عدم فارتفعت العلة وان کانا متلازمین والیه اشار المصنف بقوله وعدم
الممکن یستند الی عدم علته المسئلة السادسة فی ان الممکن فی جمیع اوقات امکانه وجوده
یحتاج الی العلة لا یستغنی عنها بمجرد الحدوث کما قال والممکن الباقی مفتقر الی العلة ما
دام باقیا الوجود علته ای علة الافتقار یعنی لما کان علة الافتقار والحاجة هی الامکان
وهو من لوازم ماهیة الممکن کما مر فما دام الامکان یدوم الافتقار والحاجة وهذا مذهب
من ادعی ان علة الحاجة الی المؤثر هی الامکان وحده واما من ادعی انها الحدوث وحده
او مع الامکان شطرا او شرطا فیلزمه کون الممکن بعد الحدوث مستغنیا عن العلة اذ
لا حدوث بعده وقد التزموا بعضهم منهم حتی قالوا لو جاز علی الواجب العدم لما ضر عدمه
وجود العالم وقد تمسکوا بامثلة جزئیة کبقاء البناء بعد البناء وسیاتی دفع ذلک وذهب
اخری منهم الی ان الاعراض باقیة بل متجددة اما بتعاقب الامثال و تواردها لوجود
علی ما عدم بعینه والاجسام غیر خالیة عنها فیستمر حاجة الکل الی الصانع والمؤثر بعد
البقاء بعد الاحداث جواب دفع دخل مقدر وتقریره لو افتقر الممکن الباقی فی حال بقائه الی
فالمؤثر اما ان یکون له تاثیر او لا یکون وکلاهما محالان اما الثانی فظ اذ لا معنی لکون الشی
مؤثرا الا تاثیره فیه واما الاول فلان التاثیر یستدعی حصول الاثر فهو اما الوجود الذی
حاصلا قبل هذه الحالة وهو تحصیل الحاصل واما الوجود الذی هو الجدید فیکون التاثیر
امر جدید لکنه هو استمرار الوجود الاول الذی هو المراد من البقاء لا وجود ثان لیلزم خ
الفرض اذ المتبادر من الوجود الثانی ما یکون بعد الانقطاع وان سمی الوجود الفائض فی آ
الاول من غیر انقطاع وجودا ثانیا وجدیدا یختار کون التاثیر فی وجود ثان جدید بهذا
المعنی ولا یلزم ایضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فیض الوجود علی سبیل
الاتصال وانما کان خلاف الفرض لو کان الوجود الثانی منفصلا عن الوجود الاول فی
وان کان متصلا بحسب الحس کما یزعمونه فی تجدد الامثال فی الاعراض ولیس کذلک هنا ف
المحقق الشریف واعترض علیه ای علی المذهب المختار بان الامکان علة حاجة الممکن
اصل وجوده فیلزم من دوام الامکان دوام احتیاجه فی اصل وجوده الی المؤثر واما

احتياجه في صفة وجوده اعني بقاء استمراره فلا يلزم من ذلك وهو امران اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء النسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك
انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال
اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر
كذا اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بدوام
الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه
له وحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على
العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبار الضوء استضاءة بمقابلة الشمس
فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو منهدم بان الكلام في علة
الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو محرك يده مثلا علة لحركات الآلات
من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات والاوضاع
مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم
شيء منها انتهى كلامه الشريف واقول المقرر ان تقرير الاعتراض بان الامكان لا يقتضي
حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الآخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة بعد تحققه
له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه
من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم مهية الممكن لا يقتضي
سوى انا اذا نظرنا الى مهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين
محتاجة في ترجح احدهما الى العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كلما اذ يصدق
عليه ان مهيته محتاجة في ترجح الوجود الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي
بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في
الزمان الاول واما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بعلته
ولا يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعد
ولو قليلا لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون
مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا يندفع بالجواب المذكور قوله فكما

قوله بعد العلة بنفسه اي بنفس احد الطرفين وهو الوجود وكذا الباقي ... في قوله بنفسه الذي يذكر هنا ... راجحا الى الوجود ... فلا يتوجه ... لا يخفى عليك انه ... كون البقاء لانه ... باقيا بعد العلة بنفسه ... ايضا بعد العلة بوجوده ... الشبهة ... اللهم الا ان يكون مراده ما ذكرناه ... محمد اسمعيل

استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما
ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني
قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني ولا ان يكون استناده
الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان
الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان نفهم
ما هو المراد من المرجح ونفهم معنى العلة المفيدة ونفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة
فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار
وليس هو مفيد الوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده
ليس هذا بل المراد منه ما يفيد الوجود لمهية الممكن ويقتضيه لها فان تساوي طرفي الوجود
والعدم بالنسبة الى مهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى القادر فان الفاعل
القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها
في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له من
شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس
الى مهية الممكن كذلك اعني ليس مهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا
الصدور بالنظر الى ذاتهما فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل مهية الممكن لا يصح
صدور الوجود او العدم منها اصلا فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لها فمرجح وجود
الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجوده والمراد من العلية وافادة الوجود هو الا
بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالظل لذي الظل والضوء
للمضيء فلا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك
العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار
والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدة لوجود الحرارة والضوء وغيرهما
من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو المفارق الواهب لكل مستعد ما يستحقه
من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع
في الوجود هو انه قد مر مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب
الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من

له هو هذا العين الذي يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انما يجعله كائنا وقد
لوجوب الذاتي لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيئا واجبا بالذات فا
لة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاته لا بذاتها والا لزم ان يجعل العلة معلولة لما
جبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي الى الغير فظهر ان كون المعلول انما
و بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة
لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجبا الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان
يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح
هذا المطلب لانه من اهم المطالب فيه على النهج الذي قررناه مرقاة الى مقام التوحيد
الذي هو قرة اعين العارفين فليغتنم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم المسألة
التاسعة والثلثون في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر
فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسألة مع المسألة
السابقة في علية الامكان قال ولهذا اشار الى ما دل عليه قوله لوجود علة اي
لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد
القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل انه لما
كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق
الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث الباقي او لا كما في القديم الممكن فان قلت
بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا
بل حال البقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت
نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار
هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد
المؤثر بقوله الموجب لما ياتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن
القديم الممكن سواء كان مؤثرا او تاثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب
بالذات على ما يدل عليه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرناه اظهر ولا يمكن
استناده الى المختار هذا حكم على حدة وليس داخلا في حيز المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد
القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل فالشيء

قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكا
نقل في المواقف محكية عليه عن الآمدي من انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجا
ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المق
في شرح الاشارات من ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا
لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجب
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي
القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار
اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف يؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء
متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان شاء ترك وصدق
الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم
شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى
الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا فقط
وقد يقال ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان
كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار
بالاختيار الزائد على الذات محال لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا
ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب
عند المتكلمين وناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون
القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان
القصد لا يمكن الا الى شيء هو ارجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد
لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لما هو اولى
بالنظر اليه ويوضح في خفيه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه
تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضاء لا بالقصد فيقولون
انه تعالى فاعل بالرضاء ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك

مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شرح الاشارة الآتي ان قدرته واختيا
لا يوجبان الكثرة في ذاته تعـ يعني انها عين ذاته تعـ كما يقوله المتكلمين وكلام المصـ رحمه الله تعـ
ههنا حيث منع استناده القديم الممكن الى المختار مبني على رأي المتكلمين وكلام الامدي مبني
على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق القصد عليه او هو لم يوافقهم على ذلك الا الاصطلاح
ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فتدبر المسئلة الثالثة
والثلثون في انه لا قديم مطلقا لا بالذات ولا بالزمان الا الواجب لوجود الصانع للعالم
وهو الله تعـ كما قال ولا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعـ وذلك لان
ما سوى الله تعـ اما واجب وممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او با
الواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعـ
فلما سيجيء في المقصد الثالث من نفي الشريك واما الممكن قديما فلما سبق في المقصد الثاني
من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض
قديما قائما بذات الله تعـ فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعـ
عين ذاته تعـ والى جميع ما ذكرنا اشار المصـ رحمه الله تعـ بقوله لما سيأتي وهذا هو
مذهب المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعـ والاشاعرة القائلون بزيادة الصفات
فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لا يلتزم قائلا ان صفات
الله تعـ ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تعـ ممتنعا الا بالذات
لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم
شيء مما سوى الله تعـ لان القديم هو الاول لوجود لا لثبوته هذا حال المنتحلين للاسلام
واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين
هما النور والظلمة والحرنانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري عز
اسمه والنفس سواء كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير
حيين لا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصـ انه لا قديم ثابت ومحقق
سوى الله تعـ لا انه يمتنع قديم ما سوى الله تعـ وذلك لما سيأتي من انه لا دليل على امتناع وجود العقل
بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث
المجردات ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره

ــه اي اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة او سموها بالصفات لكنهم قالوا انها ذوات
بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم والمنتقل بالاستقلال هو الذات وصار معه الهيكلا كصيحا الله قائم الذات
الواحد الاقنوم واصلهم بربانية طراح

مما يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما يقال من ان العمدة
في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع
والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع تعالى نعم من قال منهم
بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث لزم ذلك لكن ح تكون المسئلة اي مسئلة الحدوث
خارجة عن الاصول وستطلع على ما تقرر عليه ارباب مسئلة الحدوث انشاء الله تعالى

المسئلة التاسعة والثلثون في عدم افتقار الحادث الى مدة و مادة خلافا للحكماء وتقريره
اما في افتقار الحادث الى مدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافة الى
قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها
التي يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل تزول قبليته بعد تجدد البعدية وليست
هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فهو مع وبعد فاذن هناك شيء آخر
متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة
يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ويكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث فيما
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات منصرمة ومتجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة بانصال المسافة
والحركة وقد تقرر امتناع تالف مثل هذا المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذا ثبت ان كل
مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير هو المراد من الزمان والمدة واما
في افتقار الحادث الى المادة هي الهيولى كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل
حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو مح واما ممكن الوجود فله امكان وجوده
قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه هو كونه
غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المح مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن
كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لانه
يكون بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما
الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي و
الامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث مسبوق
امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه

الى الحادث ان كان عرضًا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المص في شرح الاشارات
واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما
بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
الى وجود شيء اخر له او بالقياس الى صيرورته موجودًا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض
او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تكون موجودة بالفعل
وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك
الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد ويكون
وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون
موضوعها محل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائمًا بنفسه لا علاقة
له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثًا لكان مسبوقًا بامكان
لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء منها
فيلزم ان يكون جوهرا قائمًا بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافًا الى الغير
والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو
عارض له قد فرض غير عارض لشيء هذا خلف فقد تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
محدثًا فهو ان كان موجودًا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودًا كان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضًا او صورًا او مركبات ونفوسًا توجد
مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها وتعرض لها
بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات عن القوة الى الفعل
وانما يقع اسم الامكان عليها اما بالتشكيك واما الامكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
كالوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع
الامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم بأسرها وهذه الاختلافات احوال الموضوعات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه
في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا ثم تعرض للاعتراضات الامام فقد

نفصيلاً ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده نفي وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال
انه خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان
الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول ح لكونه وصفا لغيره والثاني يقتضي ان
ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق لشيء خارجي من
حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو ممكن بل هو امكان وجود في الخارج
ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث
كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
عنا ثم ان المص منع هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر
الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين ايضا لما ياتي من حدوث الاجسام
فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم
واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة
والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهي منفذ يصالح لفرض
وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المنفذ فلا محالة يحتاج الى
المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعينه
وقوله ذلك العدم المنفذ لان يق ان الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان
مسبوقا بعدم مطلق غير منفذ فلا يحتاج اليهما العدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث
الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعدم التخلف التقديري
الفاعل لان يق ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وسيأتي ما يتبسط القول فيه في بحث
حدوث الاجسام انشاء الله تعالى المسئلة الرابعة في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال
والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او الاستناد اليه اما بغير واسطة او بواسطة
قديمة وعدم المعلول لمستند الى عدم علته مؤدي الى عدم الواجب بالذات وهو ح
الفصل الثاني في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية
ونظايرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق
الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال و
اي هذه اللفظة مشتقة عما هو والياء فيها للنسبة فهنا ها المنسوب الى ما هو والتاء

الية لا

نها تقع جوابا عنه وهو اى المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو
هو ونسميها وقال شارح المقاصد وقد يفسر بما به الشئ هو هو ويشبه ان يكون
ذا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس
لان الفاعل ما به الشئ يكون موجودا لا ما به الشئ يكون ذلك الشئ انتهى
طلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اى الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون
يا بالفعل اذا كان حاصلا فى العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا فى الخارج حيث
للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذى
جوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث
خصية لان التشخص يساوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اى على المهية غالبا
ع اعتبار الوجود الخارجى فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال مهيتها وهذه الاطلاقات
يانه مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب قد يطلق الثلثة بلا اعتبار فرق بينها
اما المسائل فالاولى فى ان كلا من المهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قيل
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها فى العقل كما مر الا
ترى ان كون الانسان مثلا مهية اى مقولا فى جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا
له فى الذهن المسئلة الثانى فى مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما
احتاجت الى البيان لامكان الالتباس لمكان صدقها عليها بخلاف الامور المباينة
لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل شئ موجود للعوارض والاعتبارات
ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها اى يحمل عليها من الاعتبارات
اى الاحوال الثابتة لها سواء كان اجزاء لها او اعراضا لازمة ومفارقة والا اى وان لم
يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشئ المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها اى
تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان
على الكثير المنافى لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجرى فى لوازم المهية فان الاربعة
مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق لوازم المهية عدم
المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية
ويكون المهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ المهية ماخوذة

مأخوذة مع كل عارض مقابلة لها اي لتلك المهية مأخوذة مع ضده فان الانسان
الواحد مثلا من حيث هو كثير وهي اي المهية الملحوظة من حيث هي غير مأخوذة مع شيء من
الاعتبارات ليست الا هي فان الانسان الملحوظ من حيث انه انسان غير مأخوذ معه الكاتب و
والضحاك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان
كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير الى غير ذلك فلو سئل بطرفي النقيض على سبيل
استفهام الفعل المجهول الى الطرف ولذا لم يثبته بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان
كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شيء اي ليس بكاتب ولا بشيء من الاشياء قبل
الحيثية لا بعدها اي يذكر حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث انه انسان
بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه القضية
قد تكون للايجاب العدولي كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شيء هو اللاكاتب
مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ في اول خامسة الهيات الشفاء فان سألنا سائل
وقال انتم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا فيكون انها انسانية فنقول انا لا نجيب انها
من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث انها انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما
في المنطق وانما قال بطرفي النقيض لكون الترديد حاصرا لئلا يستحق الجواب باختيار احد
الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين بان يقال هل الانسان كاتب او
ضاحك وهل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا المسئلة الثالثة
في اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرت ذكرها مغايرة
لها وهي ثلثة الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات
الثاني اعتبار المهية بشرط ان يكون معها شيء منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان
يكون معها شيء ولا بشرط ان لا يكون معها شيء منها ويسمى المهية بالاعتبار الاول
بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شيء وبالاعتبار الثاني المهية المخلوطة والمهية بشرط
شيء وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شيء واعلم ان قولهم لا
بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من
الزائد عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة
المهية المخلوطة والمطلقة في مباحث المهية والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا

شيء

مادة وهو ان يعتبر انضمام شيء اخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث
انه امر زايد عليها او قد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار فبق مثلا الحيوان
بشرط لا جزء لماهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين في الوجود بين بين والمعنى الاول هو
المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي بالغ الشيخ على نفي
وجوده كما ياتي وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له في الخارج اذ الوجود في الخارج
من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من
تلك اللواحق ودفع بان للذهن من الخاصية كما مر ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه
فله ان يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر
ولذلك امكنه ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مط باستحالة وجودها في
الخارج مع استدعاء الحكم على الشيء تصوره لا يخفى نظيره مما مر من ان المعدوم مط قد يعرض
له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما
له باعتبار وجوده ذاته ومفهومه فههنا ايضا الماهية لا بشرط لا قد يعرض لها
وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة
بها وهي من حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في
المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من
المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم
ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان
العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق الواقع
فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه
والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا
يجب كون الفرض مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك
لا بق فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل
مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص

المقام

المقام بانه ان اريد ان المهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض لها العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا اشك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتوهم انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار ولما عرفت من الفرق بهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مط ليس نفس الامر مط بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مط هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الجوهر في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ في اول الهيات الشفا بعد ما حقق كون المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجد يتوقع عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يتوقع عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون المثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين المادة والجنس في الشفا ولخصه المصنف في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره او ان لا يقارنه ويكون معنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقائق ولما

بما ينضاف

بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقع على الاشياء المختلفة الحقايق بل نوعا حين يقع على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان يختلفان ليشتركان في ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معطي قوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق مثلا يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصصه ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصيله لا يفيده اختلافا في المهية بل ربما يجعله متخالفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وبهذا الانسان يظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى ويجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله متفقة الحقايق انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكموا بان قول المصنف وقد توخذ المهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو المهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله محذوفا عنها ما عداها واف به ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لمكان قوله ولا توجد الا في الاذهان فان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج

بجزء اصلا وانما يق لجزء المهية بالمجاز لما انه يشبه المجاز الجزء من حيث ان اللفظ الدال
عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس
من نصانيفه ونقل كلام المص الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف
اليه ثم قال وهذا خبط عظيم ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات مما اشتهر بين
المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما رجحه التجريد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد
هذا الخبط والخلط الى المص وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين اذا
عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول
واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول فقي العبارة
لا يق المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هيهنا هو الانضمام فرضا
لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه هناك يحصل مجموع لا اتحاد
بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد
الخبط والخلط الى المص وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان
فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء المهية وحاصل كلامه في هذا
المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شئ من اللواحق اصلا
كما اعتبره القوم كذلك وسموها بمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك فائدة بل بان
يعتبر ان كل ما قارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد المهية عن اللواحق
وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها
سواء كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها
في الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهو مراد المص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية
قد تؤخذ بشرط لا شئ بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل
ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع لما اورد المحقق
الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان
وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود
المركب واما في البسائط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج
ففي وجود المهية من حيث انها مادة بخلاف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان

اجاب بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء جزء للمهية الماخوذة مع العوارض ان
يكون جزء لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد
بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة في توجيه هذا المقام
واما طريقة المحقق الدواني فهي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور
فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور
وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا
اخر اصلا هي هويته العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود
لا بد له من تعين خاص وهو محصل زائد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة
بالقياس الى شيء اخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس
لكن لا بشرط ان لا يتحصل بالعوارض وبالعكس فيكون هو ماخوذ بشرط لا بالنسبة
الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس والذي نفى المصنف
وجوده هو المهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط
لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول
لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة
فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه وكل ما اعتبرت
مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان
النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه
لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة
اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك
الشيء ثم قال والامر في توجيه العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على
التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا عنها جميع ما عداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد
الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لحوق
الحالات الى المقاييس واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداها بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في
هذا المقام واقول بالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة ان المهية من حيث

هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة
كانت او معدولة مسلوبة عنها في تلك المرتبة فالمهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع
ما عداها لا غير فقول المصنف ره محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية من تلك الحيثية
على ان يكون محذوفا عنها حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا لقوله يؤخذ بل المفعول الثاني
انما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها
الى الاعتبارات الثلثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر
بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها
التي هي المقسم بمفاد الحذف في كلام المصنف هو مفاد فقط ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ
التي يعبر بها عن المهية من تلك الحيثية ومن تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة
فهو ان اعتبار المهية المحذوف ما عداها اما ان يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهي في حد
نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في تمامها
الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها نحو من التحصل
المقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر وبشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار
فقد سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مغايرا لها يكون زائدا عليها
ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدة بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار
اخذها بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار لشيء اخر فصح ان المهية المجردة و
بشرط لا هي التي كل ما يفرض منها منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك
المجموع ولذلك عبر المصنف ره عن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة
بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها
الى بعض سواء كانت هناك اصطلاح اخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح
وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز
وجود المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها
تحصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها
حين غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصورة النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج

واذا اخذت بشرط لا
بالقياس الى الصور
النوعية صح

بانها

بما قيادبها من المحصلات التشخصية كما تقرر في مقامه فانطبق كلام المصنف رحمه الله على ما هو المشهور
واندفع توهم الخلط ومن غير تكلف ولا تمحل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو هله ثم بما اشير
اليه من جعل مورد القسمة المهية المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل اقسام
المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في نفس الامر اندفع تمسك من توهم تجويز كون
الشئ قسما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى المهية المجردة اى بشرط لا والى المهية
اى بشرط شئ والى المهية من حيث هي هي اى المهية لا بشرط شئ ولا شك ان المهية من حيث هي هي
نفس المهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا الشئ منقسما الى نفسه والى
غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق المهية وعدم تقييدها
لشئ اصلا وفي القسم بقيد تهذا الاعتبار والفرق غير خفى واما ما يدفع بجعل مورد
القسمة حال المهية ففيه ان الحال المضاف الى المهية ايضا معتبر باعتبارها ولا يحسم مادة
الشبهة والتوهم المذكور قطعا لان قسم الشئ لابد ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة
ولا مغايرة بين الشئ ونفسه اصلا وقد توخذ اى المهية لا بشرط شئ اى من حيث هي
من غير التفات الى انه هل يقارنها شئ في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث من
الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعنى المهية بشرط شئ ههنا لظهوره فان
الحقائق الموجودة في الاعيان مهيات بشرط شئ اذ لا يمكن ان توجد مهية الا وقد يلحقها
شئ من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره بل تسميته بالاعتبار على سبيل
المشاكلة وسيشير اليه وهو اى المهية الماخوذة لا بشرط شئ والتذكير باعتبار الخبر كلي
طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعنى كون الشئ كليا اذا حصلت
تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي
ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال الكلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل
الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث طبيعته على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون
اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع
من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض
ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على

يجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق ومنها التشبيه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي بنفس تصوره
يمنع ان يقع على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى و
ينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من
فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا
النحو هو علم الاحساس الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف
بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان
ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا ايضا
يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئي وبين الكلي الفرضي مثل اللاشئ حيث يمتنع فرض صدق
احدهما على الكثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين
هذا وقال في ثانيهما وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد
تحقق اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي
سميناها كلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس
ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان
كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض
لها وهي في عمرو ان كان في ذاتها الا ما كان من العوارض بهيئة مقولة بالقياس الى زيد
اما ما كان ليستقر في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل
ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان
يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع
حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس
يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان الانسانية واحدة اكتنفها اعراض عمرو وايها بعينها اكتنفها
اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات ونحوها
على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل
كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور
الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو الكلي وكليته لا لاجل انه
في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد

تاما من حيث ان الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان
لشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا و نوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون
كليا و جزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية
كلية ولا تنافي بين هذين الامرين لانها ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة
يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط
واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يمكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات
واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كك فهي شخصية لا محة ثم بين
ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في نفس تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى
مشتركة في كلي اخر صادق على الصورة وصور اخر كمفهوم الصور العقلية وان للنفس
ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصور صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا يتسلسل
الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اوردنا من كلامه هنا والغرض منه ان نعلم
ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانما تعرض للطبيعة في العقل
لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركة بينها لهم
كون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
فلا يكونان متقابلين كما توهمه الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية
لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصور الجزئية التي في النفس انما كانت
الجاعلة اياها كلية هي امور من خارج على وجه ان تلك الخارجيات سبقت الى الذهن
فجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثر النفس منه بهذه الصفة
لم يكن لما خلاه تاثير جديدا الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق
قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير
تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة
انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثير
اذا جرد عن اللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشبه ذلك
بخواتيم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب على شمع واحد منها لم يرتسم فيها ذلك النقش فان ضرب
عليها خاتم اخر منها لم يؤثر الشمع بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا

كان الاثر الحاصل منه فى الشمع هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصور العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة
ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد
هو المطابقة بالمعنى الحقيقى المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا
حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هى مطابقة الصورة العقلية لامور
كثيرة لا مطلقا قال ولعل السر فى ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف
الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة
واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة
فى الخارج فلو تشخصت بتشخص اى واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذات الواحد مثلا
ان تشخصت بتشخص زيد كانت زيدا وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا
فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة
المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصورة العقلية الكلية
بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر فى المطابقة مع المذكور منه
الذى ذكرنا لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم
ان الطبيعة اى المهية لا بشرط شىء انما سميت بالكلى لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيده
الطبيعى اى المنسوب الى الطبيعة لكونه فى مقابلة الكلى العقلى فكما ان العقلى منسوب الى العقل كان
الكلى الطبيعى منسوب الى الطبيعة التى هى بازاء العقل اعنى الخارج فلعل لفظ الكلى وضع فى الا
صطلاح اولا للمفهوم المقول على كثيرين اعنى هذا ثم اطلقوه على المجموع العارض والمعروض
وسموه الكلى العقلى ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة فى الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة
للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة هى
الكلى العقلى انما يتحقق حيث يوجد فى الخارج فقط كما ان العقلى يوجد فى العقل فقط على
لا فرق كثيرا بين المهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها فى العقل لعدم الحاجة الى الا
كما يحتاج الصورة الحاصلة من المهية بشرط فى العقل اليه هذا ثم ان الكلى الطبيعى اعنى
بشرط شىء موجود فى الخارج لان المهية بشرط شىء اعنى الشخص موجود فى الخارج بالضرورة
والمهية لا بشرط شىء اعنى نفس المهية جزء منه على ما قال فهو جزء من الاشخاص

من الاشخاص

من الاشخاص على ان يكون الجملة حالا من الضمير الموجود فى ذلك لان التشخص عبارة عن الماهية

بشرط ما وحالها فاذا كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعنى الماهية لا بشرط

ما موجودة قال الشيخ فى الشفاء الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار

حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام

والحيوان الشخصى والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود

فى الاعيان او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم

انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما كذلك فى جانب الانسان ويكون اعتبار

الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له

مع غيره امر عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية او الانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا

الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هذا بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير

حيوانا ما لانه فى حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود

فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان ما موجودا فيه

لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما

موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود فى المادة

على انه شئ اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن

فى الوجود امرا اخر ثم قال بعد نفى كون الحيوان بشرط لا موجودا فى الخارج كما نقلنا عنه

سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شئ اخر فله وجود فى الاعيان فانه فى حقيقته

بلا شرط شئ اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود

فى الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذى هو فى نفسه خال عن

الشرائط اللاحقة موجود فى الاعيان الى وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى

واعلم انه ليس المراد من الاستدلال لكون الكلى الطبيعى جزءا من الشخص الموجود على

كونه موجودا انه جزء خارجى له وانه موجود بوجود على حدة وراء التشخص كما هو شان الاجزاء

الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود

فى ضمن هذا الحيوان شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود فى

الخارج فهو متشخص فى ذاته متعين فى نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا

وكان فى كلام الشيخ المنقول آنفا اشارة الى هذا كيف وننقل الكلام الى الحيوان الذى هو
جزء لهذا الشخص الثانى فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية
منه وهذا المعنى اعنى وجوب كون كل موجود فى الخارج متعينا فى ذاته هو الذى منع
كون اشتراك الكلى بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلى الطبيعى على ما هو فرد
له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء
عقلى له والمراد من الجزء العقلى لذات الموجودة فى الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما
يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان مهيته
لتلك الذات فان مهية الشئ هو ما به الشئ هو هو فكيف يمكن كون الشئ موجودا
مع كونه ما به ذلك الشئ هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من
منع وجوب كون الاجزاء الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء المفهوم هذا الاعمى
الذى هو عرض بالنسبة الى ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجود
كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو
المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر وظنى انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما زعمه
المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجى من ان تحقق مذهب القائلين بوجود
الطبايع فى الاعيان ان اشخاصها موجودة فى الاعيان وح يكون الدعوى بديهية
غير محتاجة الى الاستدلال فان فى ذلك الزعم قصورا فى المقام كما سننبه فى مبحث التشخص
ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعنى كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط شئ موجودة فى الاعيان
حين فرض كون الشخص اعنى الطبيعة بشرط شئ موجودة فى الاعيان بديهية غنية عن
الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون المهية بشرط شئ موجودة
اعنى احتياجها فى الوجود العينى الى شرط ما وحال انها مانع عن ان يكون هى بنفسها الملحوظة
لا بشرط شئ ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة
جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعنى قوله فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما
موجود موهمة اياها وذلك لان ظاهر هذا القول لاشتماله على حديث الجزئية وان
كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل ان مقارنته
وشرط ما عنها بغير اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض فى الوجود

للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حدّه من حيث
الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في
كلام المصنف ره وكيف لا يكون المراد هو جزء الحدّ والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء
حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف ره بقي هنا بحث وهو انه
اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل منها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة
بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس
صورة عقلية مطابقة لها فكل تشخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان
العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى
يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض
فلا يكون في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته كان صورته كلية بل في الخارج موجودا
اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود
في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها
وتارة اخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر
من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا
بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة
متعددة او متصفة بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته
غير قابل للاشتراك فيه كما مرّ وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته
حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا
للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف
واقول نختار الشق الثالث والنزاع بينه وبين الثاني معنوي فانا نقول الصورة المجردة
المنتزعة عن التشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج
ولا يضر وجود المهية من حيث هي في الخارج ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في
كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ان يكون الحيوان بما
هو حيوان بحالها اما موجود فيه والثاني يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد
فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال مراد الثاني هو ان المهية ليس لها

الثاني هو ان المهية ليس لها وجود على حدة بتوهم ان من يقول بوجود على حدة وح يرتفع النزاع
المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا
يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان المهية لا بشرط شيء موجودة
في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج
وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في
الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص والا لما صدق المطلق
عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الحمل عليه وانما التغاير والتمايز
بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه انتهى و
الطبيعة لا بشرط شيء صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه اعني على الطبيعة
بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه
ههنا كما قرء الحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان
ومما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء
هنا ما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة
للمهيات اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي
شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلية من حيث هو كلي هو ما يدل عليه حد هذه
الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير الكلية انتهى بقال لها
كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويق
للمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في
العقل لما عرفت من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي
والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول
واما الثاني فلتركبه منها فهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها
في كل مهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذا اشارة
الى الاعتبارات الثلثة للكلي والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة للمهية لان
المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر المسئلة الرابعة في اسباط المهية
والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي و

تقرير المناقشة انه ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فنقول لا بد فيهما من الواحد الحقيقي لجواز ان يكون لكل من اجزاء الكثرة مركبا من اجزاء اخر وهكذا الى غير النهاية
وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجدي نفعا ولا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر ووجه الدفع انه لا معنى للكثرة لا
في الحقيقة الا ما يتألف من الآحاد الحقيقية ولا الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر في الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة لا واحد في نفسه فالكثرة المركبة
من تلك الكثرة الاعتبارية مركبة من كثرة في الحقيقة ولا بد هناك من احاد حقيقية من غير ان يتحقق هناك … والا لزم ان لا يتحقق كثرة حقيقية

والمطلق ولما الاجزاء لما بالفعل وان كان جزء له ما بالقوة كالانواع العرضية فهنا فاملة لان محللها
العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما الاجزاء
له بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي وما بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي فهما
اي الماهية البسيطة والمركبة مط اعني اعم من ان يكونا حقيقيتين او غير حقيقيتين بدليل قوله
موجودان ضرورة فان ما هو ضروري الوجود هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت و
البسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركبه
من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما
الاستدلال على وجود البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو
واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه ينافي دعوى
الضرورة وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل ووصفا بما اعتباريان اي البساطة والتركيب
الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقها متنافيان اي متقابلان لان تقابل
السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على
ولا يرتفعان عنه وقد تؤخذان بمعنيين اخريين وهما كون الشيء جزء الاخر وكون الاخر كلا بالنسبة
اليه وح يتضايفان اي يتقابلان لان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران
اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي فان البسيط الاضافي اعم مط من البسيط الحقيقي لان كلما لا جزء له
يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له
لجواز كونه ذا جزء والمركب الاضافي اخص مط من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا
معنى قوله فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان
البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من اخر فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا مع انه له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم
ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك فما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه
لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب اخر كالجسم للحيوان
وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون

له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مط ان اشترط ذلك

لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي

الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى جاعل في المركب فكذا البسيط اعلم ان العقلاء بعد

الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في مهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون

الى انها بجعل الجاعل مط اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها

ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة

دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظ فانهم ذهبوا الى تقرر المهيات

في العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل

المهية مهية يدل عليه دليلهم كما يأتي واما جعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس

المهية ويكون الوجود منتزعا منها او يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص بالجزئية

الهوية المسماة بالمهية كما مر سابقا في كلام المحقق في شرح الاشارات وما نقل عن المشائين

منهم ينبغي حمله على ذلك كما فهم شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين

ايضا على الجعل المركب كما ستحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة

الحاجة هي الامكان وهي عامة الثاني انه لو لم يكن المهية مجعولة ارتفع المجعولية مط لان

ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية المهية به فهو ايضا مهية في نفسه و

المفروض ان ما هو مهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للمهية في الخارج بذاتها لما مر في نفي ثبوت

المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل

ان وجوده منه لا مهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهيته

الوجود ومفهومه وعن الثالث ان ليس تقرر المهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه

لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني

ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن

نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو مح واجابوا عنه بمنع استحالة سلب الشيء عن نفسه بطريق السلب دون

العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال الارتفاع هو ان المعدوم ليس بانسان

لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب

الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو لكونه نسبة وهي تستدعي اثنينية وهي غير

في البسيط

فى البسيط دون المركب والجواب ان الامثلة التى تستند عليها النسبة اللازمة انما هى باعتبار
المهية والوجود وهى شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغى التنبيه
على ما يصلح محلا للخلاف فى هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة
الى مهية الممكن وآخر بالنسبة الى الوجود حتى تكون المهية مجعولة كالوجود وان ليس للمهية
تقرر فى الخارج بدون الفاعل حتى تكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية
المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان المهية من حيث هى ليست
بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من
العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع ويتعلق
بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية
قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم المهية كزوجية الاربعة
ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهى الجسم وحدوثه ولا خفاء فى ان احتياج الممكن الى
الفاعل فى المركب والبسيط من لوازم الهوية دون المهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم
المهية المركبة دون البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية المهية
مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للمهية فى الجملة اعنى المهية بشرط
شىء وهى المهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض المهية من حيث هى فيحتمل ان يريد انها
تعرض المهية من حيث المجعولية فى الجملة اعنى بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج
الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية المهية مطلقا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض
المهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير
من لوازم المهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا فى الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى
الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع فى المعنى هذا وقال شارح المواقف فيه اى فيما ذكره
المواقف بعد لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هى او من لوازم وجودها
الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
وايضا كما ان المهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه
فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا وان

فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد
تكلف ثم قال والصواب ان يقال معنى قولهم المهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا
يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما
سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما
فتكون احديهما مجعولة الى الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود
وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود متحققا في الخارج
فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا في الخارج بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست
المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهية في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي
ذكرناه وبين اثباتها بما بيناه اولا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا
وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون
البسايط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية
منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان
المهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود
ونفي المجعولية بحسب المهية ويمتازان بان المركب مجعول في ذاته مع قطع النظر عن وجوده
البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريب انتهى اقول وهذا كلام لا اعتبار عليه الا انه ينبغي
تحقيق معنى جعل المهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كليهما حاصلان قبله
واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من
الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى
جعل المهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل
معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للمهية مع قطع
النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط
للمهية معنى دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت المهية في العدم من المتكلمين وز

جماعة

محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لم يرها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم التركيب في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكر واذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل لما كان في نفس المهية لا في جعل المهية مهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن في حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالمهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيار الشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيار لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من المهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقر الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من المهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول

المسئلة الخامسة في احكام اجزاء المهية المركبة فمنها ان جزء المهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية لتشرك السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء آخر اصلا وان احتاج الى عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء فلنا لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدمي جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السواد بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخص الذي هو عدم المركب المتشخص على تقدير تسليم كون عدم الامر المتشخص متشخصا وكذا الكلام

الكلام فى اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو
عدم الفاعل مثلا مع عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب دا
مجموع لعدمين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم
تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء المهية وان كان المتصور مستحيلا كما فى لوازم المهـ
ويلتزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصى كليا متعددا افراده كل واحد منها
عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله
اذ ليس عدمه عين شئ من تلك الاعدام وهو اى تقدم الاجزاء على المهية علة الغنى
عن السبب اى علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحـ
فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر فى الجزء بحسب الوجود الذهنى بان يكون تصديق العقل
الجزء للمهية مستغنيا عن الوسط سمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخا
سمى غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى وا
المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته فى الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلو ا
المهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق المهية لانه
الى تحصيل الحاصل كما فى الاجزاء فتحصل للجزء خواص ثلث الاولى تقدمه فى الذهن وا
الثانية الاستغناء عن الوسط فى الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة فى الثبوت و
هى الاولى متعاكسة اى كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على ا
فهو الجزء له فيكون خاصته متساوية مطلقة وههنا اشكال قوى قد تحيروا فى دفعه
انه ان اريد ان الجزء الذهنى متقدم فى الوجود الذهنى والخارجى فى الخارج فالعلة ا
مثلا متقدمة وليست بجزء واختلفوا فى التفصى عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما به
له الجزئية متقدم فى الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا او متقدم فى الخارج با
كونه مادة وتصرف فيه المحقق الدوانى فذهب الى ان الجزء هو الماخوذة مادة ا
او فصلا وهى متقدمة فى الوجودين فان المادة العقلية الصرفة كما فى البسائط لـ
حقيقة اذ لا تركب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان ا
الخاصة الاولى هى تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد فى الاجزاء ا
والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد فى اللوازم البينة فاختصت بالذاتى على الاطلا

ل هذه الخاصّه خاصّه للاجزاء المحمولة لا مط قال وانما وقع الاشتباه فى هذه الخاصّه
بهم فى بيان الخاصّه المطلقة للذاتى اشاروا الى ان التقدم مشترك بين الاجزاء الخارجية
يث قالوا الخاصّه المطلقة للذاتى هى التقدم على المهية فى الوجودين وكذا فى العدمين و لم
يدوا ان الذاتى يتقدم على المهية فى الوجود الخارجى اذ لا تغاير فى الوجود الخارجى بينهما بل
رادوا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتى كان متقدما الا فى الوجود الذهنى وان كان
جزءا خارجيا كان متقدما فى الوجود الخارجى فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مط مع انهم
بصدد بيان الخاصّة المطلقة للذاتى ثم قال ولنا ان نقول انهم عدّوا كون الشئ متقدما
على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصّة مطلقة للجزء مط ولا انتقاض بالعلة الفاعلية
بانه هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل
تقوّم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا ان يتقوم
المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب
الشارح القوشجى الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل فى الوجودين ان كان بينهما مغايرة
فى الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما فى البيت يتقدم عليهما معا وان
كان فى الذهن فقط كما فى المركب العقلى يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجى
مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه
لا منافاة بين الاتحاد فى الوجود الخارجى وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية فى الوجود
وهو لا ينافى اتحاد المتقدم والمتأخر ذاتا لجواز ان تكون نسبة الوجود اليه من حيث انه
جزء احق من النسبة اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما تكرر فى كلام الشفاء من تقدم
الطبيعة من حيث هى على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وذلك لا يتنافى
على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شئ متحدا بالوجود مع الطبيعة بشرط شئ فليتدبر فهذه
جملة ما قالوا فى هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء المهية عليها تقدم بالمهية وهو الذى
قد قرّ انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافى الاتحاد معها
بالوجود فاجزاء المهية متقدمة عليها بالمهية سواء كانت المهية موجودة فى الذهن او فى
الخارج فالتقدم بالمهية فى الوجودين هى الخاصّة المطلقة لاجزاء المهية فان كل جزء فهو متقدم
بالمهية على الكل فى الوجودين فهو جزء له فليتفطن واثنتان منها الثانية والثالثة اعم من جهة

المهية لان كل ما هو جزء للمهية فهو مستغن عن الوسط فى الاثبات وعن الواسطة فى الثبوت وليس كلما هو مستغن عن الوسط بجزء للمهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة فى ثبوته للمهية بجزء لها لصدقه على لوازم المهية مطلقا سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوى زوايا المثلث لقائمتين فهاتان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد فى المركب الحقيقى وهو ما يكون له حقيقة واحدة ووحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعنى الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون عين المجموع اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحد لا عشرة بواسطة ضم بعض الاجزاء الى بعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة ووحدة حقيقية بالضرورة كما فى الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن شمولها اى شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل محتاجا الى الاخر باعتبار واحد فيلزم الدور ومنها ان اجزاء المهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهى قد تتميز فى الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هى الاجزاء الكونية كالمادة والصورة للجسم وكالاجزاء البينة للبيت والسرير وقد تتميز فى الذهن بان يكون كل منها بان يكون موجودا على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك فى بل تكون جملة الاجزاء فى الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هى الاجزاء العقلية المحمولة وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود على ان المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا فى الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اى شىء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شىء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شىء منها هو الجنس المحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب

العقل لا فی الخارج هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو فی العقل لكون كل
منها موجودا فيه بوجود على حدة لا فی الخارج لاتحادها بالوجود فيه بمعنى كون السواد
مثلا بسيطا فی الخارج ومركبا فی العقل هو ان جزئيه اعنى اللونية وقابضية البصر غير
متمايزين فی الخارج ومتمايزان فی الوجود العقلی بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها
ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك
تركيبا حقيقة من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس فی الخارج بل فی العقل فما زعمه المحقق
الدوانی من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان
تقرر الماهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان فی التركيب
العقلی من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام واختلف آراء الاعلام فمنهم من
قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل
لمعان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق
لمعان اخر كالتحيز والحركة فی الاقطار والادراك والمشی والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كا
الجوهر والجسم النامی والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هی الذاتيات والماخوذ من التوا
كالمتحيز والمتحرك فی الاقطار والماشی والمتعجب هی العرضيات وزعم انه سهل بهذا التحقيق
امتياز الذاتيات من العرضيات الذی هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعانی
المتبعة ان كانت داخلة فی ذلك الشیء كان مركبا من اجزاء متمايزة فی الوجود فلا يكون شیء
منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى
وههنا اقوال اخر والضبط فی تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات
كالجوهر والجسم والحيوان والماشی والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه
المفهومات اليه على السوية بل منها ما هی خارجة عنه كالماشی واخواته ومنها ما ليس كذلك كا
الجوهر واخواته وهذه المفهومات التی ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة فی الذهن
بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة فی الذهن اما ان تكون صور الشیء واحد
فی حد ذاته او لاشياء متعددة الماهية وعلى تقدير الثانی اما ان توجد تلك المتعددة بوجودات
مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فقد ذهب الى كل منها طائفة الا
الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشیء واحد لا تعدد فی ذاته ووجوده بل هو امر بسيط

ذاتا و وجودا انتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصورة المتخالفة و هذا هو القول با
الاجزاء المحمولة عين المركب فى الخارج مهية و وجودا و ان جعلها بعينه جعله فيه الثانى ان
تلك الصورة لامور مختلفة المهية الا انها موجودة فى الخارج بوجود واحد و هذا هو
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان تكون تلك المهيات المخت
موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية
و وجودا و الاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل
الموجودات المتغايرة و ان فرض بينها اى ارتباط امكن و اما على الثانى فلان هذا الوجه
ان قام بكل واحد من تلك المهيات لزم حلول شيء واحد بعينه فى محال متعددة و ان
مجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه و كلاهما محال و اما على القول الاول فتغاير
الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان تكون مطابقة لامر بسيط فى الخارج اذ مطابقة احد
له يمنع من مطابقة الاخرى و جوابه ان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة
مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هى فى الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار
الموجودة فى الخيال و اما الصورة التى ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات
شروط تحصل بكثرة مشاهدة النفس الجزئيات و قلتها و تنبهها المشاركات و المباينات بينها
فلا استحالة فيها و هذا هو القول المنصور و عليه المحققون الى هنا محصل كلامه الشريف
و انت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفى التركيب حقيقة كما هو مذهب المحقق الد
و لا يخفى التعسف فيه و بعيد ان يكون مختار المحققين و اما ما اخترناه فهو القول الثانى
من الاقوال و لا يرد عليه ما اورده اذ الوجود لا قيام له بالمهية اذ القيام هو وجودها
فى شيء و لا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها و ليس ايضا تخصص
الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريب كما مر جميع ذلك
فلا استبعاد فى ان يكون كون كل واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد و
يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب
ان المحقق الدوانى مع كونه مناديا بنفى التركيب حقيقة فى غير موضع اختار هاهنا القول
الثانى حيث قال فان قلت ما الذى تختار من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية
اعنى المادة و الصورة موجودتان بوجودين متغايرين و لا يحملان على المركب و الجنس

والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه تفصى عن ما اورده على هذا
القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان
صبغه الجنس الماخوذ لا بشرط الفصل الذي انضم لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن و
لا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شئ اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما يتحصل به من
حيث انه بعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث كما صرح به الشيخ
في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم ان الظ
ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه
حيث اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل
به الشق الاول من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود
فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك
فلا يمكن كون تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متنوعة ومتقدمة على ما
المعاني سموها بالذاتيات مجازا وح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي
حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على ما رده قدس سره في
رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق الاول واما خارج عنه
لكنه غير معتبر حدا في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال
في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استفاد مما ذكر في ابطال هذا القول وهو قوله
قدس سره المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج
عن الشئ لا يكون ذاتيا له الا ان اجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات ولقد
اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا
يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهومه
الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فاذا اخذ
لا بشرط لا كان ابيض كما ان صبغه الجنس جنس ومادة باعتبارين وقال وهذا هو تحقيق
الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر و
مخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا يوافقه في
ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في

انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات
والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مضايفه
يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض
وقد تتداخل اي تتصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة فيشتمل
المتساوية والاعم والاخص مط ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد هذا بحسب
الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون
الا اعم واخص مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق النطق في الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فيهم بمعنى اخر اما تركب الماهية
الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسيأتي ابطاله ايضا ومثاله من الماهية الاعتبارية
عبارة المركب من النامي والمتغذي وكذا الحساس والمتحرك بالارادة فهذه حال الاجزاء
المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة
البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة
المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس
المعقولة وقد تنقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل
كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى
الافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها
هو التزين بها والى ما يكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون
للشيء مع الاضافة الى ما هو غير شيء من علله ومعلوله وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية
كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي
والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد
اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة
منهما كالسرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب المخصوص ومنها انه قد تؤخذ اي الاجزاء
المتداخلة ولعله اخره من المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي موادا
تعتبر بشرط لا فتسمى موادا ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة من
الفصول فذكر المواد فقط من سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق الدواني وقد تو

تجوّز

محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اى للاجزاء المحمولة

الجنسية والفصلية منحصر فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهيات و

ما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون مشتركا تمام

المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو مميز الماهية فى الجملة كا

الثانى مط وهذا اعنى الذاتى المميز مط هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور فى كتب المنطق

وفى هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء المأخوذة موادا وصورا والمأخوذة جنسا وفصلا

بالذات وكون تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ

من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب من خارجى فالجنس مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ

من الصورة وسيأتى عن قريب كلام متعلق بهذا وجعلا هما واحد لاتحادهما فى الوجود

والا امتنع الحمل وكون الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة فى ان المركب حاصل معه

بالقوة وهو معلول للفصل والصورة فى ان المركب حاصل بالفعل وهو علة للجنس وهذا

اشارة الى الحاجة التى يجب تحققها بينهما لتصح تركب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما

وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا

فى العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت

غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام و

التردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء والفصل علة لصفات الجنس فى

الذهن وهى التعين وزوال الابهام والتحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل

علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بل ماهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية

غير الفصلية على ما ينبغى وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس فى الذهن باطل والا لم يتعقل

الجنس الا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده فى الخارج والا لتغايرا فى الجعل والوجود وامتنع

الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل هو احد الخمسة وهو الذاتى

الذى يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه فى جنسه صرح بذلك الشيخ فى الشفاء كما سيأتى فلا

من الامرين المتساويين الذين نفرض تركب ماهية منهما بفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد

الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة فى الجنس والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل

فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرتم كان الحصر ممنوعا ولو كان اعم

2 الكافي 2 عن محمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن زكريا

عن ابي سعيد المكاري عن ابي حمزة الثمالي

قال كنت عند زمزم حوض زمزم فاتاني

رجل فقال لي لا تشرب لا تشرب من هذا الماء

يا ابا حمزة فان هذا يشرك فيه الانس والجن

وهذا لا يشرك فيه الا الانس قال فتعجبت

من قوله وقلت من اين علمت هذا قال ثم قلت

لابي جعفر ما كان من قول الرجل لي فقال

ان ذلك رجل من الجن اراد ارشادك

قوله زود ال
تفسيه و
ما يخالفه
اشترك بد
الثاني مط و
وفي هذا ال
بالذات و
من الاجزا
من الصور
الا امثـ
بالقوة و
اشارة ال
وبيازن
العقل
يزد
التهن
طة للـ

منه كان التجوز لازمًا فلما اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انهما غير معقولة في
العقلية الا بالوجه المذكور اضمحل عندك المنع المذكور وصح الحكم بانه لا اشتباه و
تام اى فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب
لكون الفصل البعيد غير واف بتمام التحصل كما لا يخفى فهو واحد اى لا يمكن تحقق فصلين
لمهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فبقى الاخر غنيًا لا محالة
لا يكون مهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه ما قرب
ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحًا كالناطق فانه وضع مكان الفصل
للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في
احد العارضين على الاخر يوضعان معًا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالنسبة
الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا يمكن
جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون
جنسًا للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ او مطلق ويكون الاعم عارضًا
للنوع الذى الاخص جنسًا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام المشترك
جنسًا او مساواة ويكون كل منهما عرضيًا لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء
والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل محصل فيتحصل به كل منهما نوعًا
وذلك ضروري بعد تصور الاطراف على وجهها فيلزم ان يكون مهيتين لا مهية
ولعل للتصريح بما اخذ ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره قيده بقوله لمهية واحدة
ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي الا منهما معًا اى لا بد في كل مركب من الاجزاء
العقلية من تحقق الجنس والفصل معًا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه منحصرة في احدهما
وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول
ثبت انه لا وجود لجنسين والا ويكون احدهما جزءًا للاخر ثبت امتناع الانحصار
الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءًا للاخر با
ويجب تناهيهما على ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول علل والاجناس معلولات
عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا

بين

بين احاد واحد من القبيلتين ولا ترتيب ايضا بين الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذى
دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاحقه
وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شئ من الاجناس بعلة ولا شئ من الفصل بمعلول وقيل يمكن
ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء
للقريب والجزء علة فيترتب من الاجناس بعضها سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان
ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزء للفصل السافل يتمسك بهما بوجوب كون الفصل
التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول
متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شئ منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب
الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم
امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا بحسب كذا
في الحواشي الشريفية واقول كلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في ان كل ما له ترتب با
العموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة التامة للشئ
واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب
الطبيعي وما له ترتيب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اى من الجنس والفصل
عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما اى كما كان ما هو جنس لهما يعني الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان
يكون المراد كما قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلي الذي جنس لهما
للجنسية يعرض له الكلية بالقياس اليهما فهناك معروض هو مفهوم الكلي مط ويسمى كليا طبيعيا
وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس و
يسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول
هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة الطبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف
بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبايع غير
محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع
المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق
عليهما وهو المناسب لقوله كجنسيهما بخلاف الاول كما لا يخفى وانقص فيه دقة وغرابة دون
الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى ومنهما اعوال و

وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء
بعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالى ما يكون جزء الجنس اخر
لا يكون جنس اخر جزء له والجنس السافل ما يكون جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس
المتوسط ما يكون جزء لجنس اخر وجنس اخر ايضا جزء له واما الفصل فليس الترتيب
كالترتيب فى الاجناس اذ لا يكون فصل جزء لفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه
بقوله وفصل كل جنس يكون فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى عاليا والسافل سافلا
والمتوسط متوسطا فالترتيب فى الفصول تابع للترتيب فى الاجناس وكذا الافراد الذى
هو مقابل للترتيب يكون فى الفصل تابعا للافراد فى الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس
فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا
على ما ذكر فى الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد وهما اى الجنس والفصل
اضافيان اى مقول كل منهما بالاضافة الى شىء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى
وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان فى شىء واحد فيكون جنسا وفصلا معا
الشىء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اى مع تقابل
كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول فى جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا
جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شىء واحد بل
وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما هى بالقياس الى السميع مثلا و
بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له والا
مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف قد يتوهم جنس الفصل
مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا للاشتراك و
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من
المشترك بينهما كان فصلا لجنسهما كما تقرر ولا شىء من الجنس واجزائه بداخل فى الفصل
والا لم يكن المجموع فصلا فى الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شىء من اجزائه
داخلا فى الفصل لزم اعتبار جزء واحد فى الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك
صح ما ذكروه من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان
وامثال هذه الامور واضحة جدا فلا ينبغى المناقشة فيما يذكر فى مثل هذا المقام واذا نسبنا

والفصل الى ما نضيا فن اليه اى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا له اى

للنوع وانت خبير بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف عمية الجنس فانها شاملة للقريب و

البعيد كذا فى الحواشى الشريفية واجاب عبد الله القوشجى بان المعتبر فى الفصل المميز عن جميع

المشاركات فالفصل البعيد للمهية انما هو فى الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها

واما بقوله فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه

جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا

على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للمهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم

منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث

انه انسان فهو مساو للانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان

فليتدبر مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية

فيما هو مركب خارجى ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة و

الفصل ماخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور

باطل لان تركب المهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا والا لزم ان يكون للمهية الواحدة

حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة

فى العقل حصلت فيه مهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا حصلت تلك الاجزاء

فى العقل كانت المهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول المهية فى العقل الا حصول

جميع اجزائها فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ فى الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع

الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء اخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة

على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة لمهية المركب وان اشتملت عليها فان

لم يشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هى الاجزاء

العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت المهية الملتئمة

عليه كانت المهية من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون

لشئ واحد مهيتان مختلفتان لا يقال انا نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق

بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مباديها لانا نقول ما اشتمل عليه

المشتق دون المبدأ لا يصح ان يكون معتبرا فى الجزئية ضرورة كون النسبة خارجة فلا يحصل

الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية ضرورة كون لاشتملت المحمولة على امر زائد هذا خلاف

ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك

فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة

بل هو جزء للحد وحد الشيء ليس بمميته بل الدال على المميز فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد

بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن المميز وغير مشتملة على

زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب

من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج

وهي المادة والصورة الخارجيتان سواء كانت مادة اولى وثانية مركب من الاجزاء

المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة الا تلك مأخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب

جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذا لا بشرط وقيل خشب ذو هيئة مخصوصة

يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب المأخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة

المخصوصة المأخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في حقيقة السرير سوى

الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان

يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان

مختلفتان هذا البحث البالث في تقرير ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات

متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينهما بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود

واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة و

الصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور

وما اتفق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة

ايضا موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على

قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات

علىحدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب

النجار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء

اخر ومتحدا معه فيكون لكليهما في المركب منهما ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما

كصيرورة زيد كاتبا فههنا ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب ان العقل يقسم ذلك

الواحد الى قسمين نظرا ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير
يصير عينه اوالى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين
احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما امر احد هو الشجرة اذا انقطع
انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو الجسم وتركب الجسم من الهيولى والصورة
من هذا القسم قال وليجعل البيان مخصوصا بالهيولى الثانية مع صورتها ليقاس الحال
عليهما سائر الهيوليات مع صورها ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل
في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه
نارا وياقوتا اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها
سريانيا على ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي
الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركب المواليد من الاجزاء
العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا
والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان ينقلب
حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه
كثرة بالفعل نعم للعقل ان ينقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة
له باعتبار وجنس باعتبار اخر وفصل باعتبار اخر واستعضد ذلك بما ذكره الشيخ في
بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب وجودها متعددة بحسب المعنى وبامثال
ذلك من عبره مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب
الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم
لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء وصورته اي صورة الجسم هي ماهيته التي بها هو
ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا
واحدة صح تعريفها به لان الامر الواحد هو نفسه صورة غاية الامر ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما
فلصار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت
المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار
احد لما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على
بعض وعلى المركب فان المتغايرين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع

يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر بالبديهة لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه
يصير به جنساً فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور
ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد
كثيراً استعمل العقل بحكم بعلية بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه و
كالهيئة المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرتم انما يتم في المركب
المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة
باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة
اشتماله على اجزاء متخالفة الحقايق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امراً واحداً
لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان لحم الفرس مثلا ليس موجوداً على حدة بل هو بعض
تحليلي من موجود واحد وكذا ساير اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية
المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الكيفية الواحدة التي تقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة الحقايق واستشهد بقول
بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل
فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس جوهر
مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب بمنع
لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحداً
ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض آثاره كقبول الابعاد والنمو
والحس التي تقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد نام
حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض آخر منها كادراك الكليات التي لا تقتضي تلبسه
لان يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات التي لا تقتضي تلبسه
هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان ينقلب الجوهر الى ما ينتفي معه بعض صفاته دون
بعض كان مات الفرس وينتفي منه المقدار والشكل والوضع والتحيز دون النمو والحس
كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما ينتفي معه المقدار والوضع والتحيز وينتفي ادراك
الكليات فيخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك
هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وذب عنها لخصناه غاية التلخيص وقررناه

نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي
ليس تركيبا اصلا اذ لا يتوهم بين زيد والكاتب تركيبا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين
زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا
من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون صور المواليد
في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها
ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي الحلول في كل جزء جزء
لا مط وشيء فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم
بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع للاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة
مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي
اما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من
الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك
لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بخلاف ذلك
واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة جنسا باعتبار وبين المركب ليس بسبب الرابط
لينافي ما نقل من بعض المحققين بل بسبب انها تصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع المركب
كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن
بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مط
اما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم
فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك واما ثامنا فلان اجزاء الكيفية الواحدة والكرة
الواحدة فسيأتي والمشهور ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه
وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه لا مط فهذه جملة من المفاسد
وتركنا كثيرا منها المبحث الثالث هل يجوز تركب ماهية من امور متساوية او امور متساوية
ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس
وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور
المتاخرين على الجواز والمشهور من الادلة انما دلت الى ما نعين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة
بين اجزاء الماهية والمساواة مانعة منها لعدم الاولوية وامتناع الدور ورد بمنعهما في الاجزاء

[Margin notes:]
٢ بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا وجوب صح
٣ بلا امر صح
كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه صح
انه بلغ [illegible] ... ٨٢١

قوله وهما غير منصوص بين اقول فان قوله لم يحسن التسمية
من عليه والاقوال يلزم
حصر منه ولا حصر منه الاحتمال
ليكون احصر منه من نفي كونه تم بالذات الفصول كذا قوله السهو الفصول
التساوي على امتناع التركيب
المقوم ما لا ينقسم على تعدد الجواز
من التساوي وبين فانه على
يكون كل من التساوي وبين فصلا
معقوفا ولا يكون حصتها محمول استعمال

العقلية لعدم تمايزهما بحسب الوجود ولو سلم فلا وجود مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من
التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب عن
الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود
وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصور
الا بالتعين والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل ممتنع اما
جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية
التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض
تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل
الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى
الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء
منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه وهكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار
الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به انما ادعوا انحصار
الاجناس العالية في احديهما مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرح
بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع ان اراد
مفهومي الجوهر والعرض ومسلم ان اراد ما يصدقان عليه لكن لا نسلم ان الجوهر لو كان
جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جزءا لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم
من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يلزم
كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب
الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقول لو تركب الانسان من الحيوان الناطق لكان كل منهما
اما انسانا او لا انسانا الخ كما سيأتي في مبحث الجواهر فمستند المتأخرين ضعف الادلة القديمة
وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي
او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو
الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون احض منه
فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع
في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم

قوله ضعف ادلة القدماء وانتخير بان
ضعف ادلة القدماء الشيء لا يقتضي
التوقف فيه وعدم الحكم عليه بنفي او اثبات
والحكم بعدمه واثبات نقيضه يحتاج الى دليل

طاهر

وظاهر انه بناء على ذلك على امتناع تركب الممتنع من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات
واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته بالقياس اليها لا في جواب ما هو
فاشبه ان يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى
بالفصل ثم رسمه بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه
في الشفاء ولما كان كلام الاشارات موهما لتجويز تركب الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول
المحقق قدس سره في شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصة للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه
لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل
اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في
الجنس فقط فان الانسانية لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي ليس هو مما يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الاعم بعينهما ولزمهم على ذلك
تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو جنس العالي من امرين متساويين وليس ولا واحد منهما
بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا
اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس
هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات
مثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل
فصل للماهية يجب ان يساويها فهي من حيث يميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان
مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك
كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما بين
مشاركاته في الجنس فليتدبر المسئلة السادسة في الكلام في تشخص الماهية اعلم ان الماهية النوعية من
حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة عن الشركة فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به منع تصوره عن
الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقولها ما به التشخص وشيئا
الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض خارجة من

من التشخص متوقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا لا محالة وهو ايضا ليس شيئا منهما مما يمنع الشركة
فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له مهية
كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع المهية وزائد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا
من مذهب الحكماء بل لا يبعد انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو نفس
الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه فان
الشيء ما لم يوجد ذهنيا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا التمايز
على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع لبرهانه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه
السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع
ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما
هو بنحو الادراك فلو ادرك المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادركت
بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا بان
ليس لمهية المدرك كلية تنضم الى المهية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس زعما ان ذلك هو
مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان ذلك اي اشتمال
التشخص على امر ليس له مهية كلية غير مطابقة لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات
العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق
كيف يلزم على هذا ان لا يكون المهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصا فيه
الى غير ذلك ولا يمنع ان كان ذلك الشيء دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم
ليس له مهية كلية كما عرفت بل تحقيق مذهبهم في علم الباري تعالى شيء آخر سيأتي ان شاء الله تعالى
وكون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود
كذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج مغايرة لها في الذهن كما في الوجود
على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنسا له والا
لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا اعنى كون التشخص متحدا مع الماهية
في الخارج زائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال والتشخص من الامور الاعتبارية

والمشهور في بيان اعتبارتيه وجهان الاول انه لو كان موجودًا لكان له تشخص وننقل الكلام اليه
يتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون موجودًا له تشخص زايد على ذاته الا اذا كان له مهية كلية
ولا يجب كليته كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقًا كما عرفت فيجوز ان يكون امتياز افرادها
التشخص بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا يشاركها شيء في
العوارض كما سياتي ذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود
الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصته هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا
التشخص دار والا لتسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بالنسبة
الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى الحصص بل علل متقدمة
عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع
بالتميز كما بالوجود واقوى ما تمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للتشخص مثل زيد الذي
لا شك في وجوده في الخارج وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على
عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون
ذلك الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب
عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودًا في الخارج اذا كان جزءًا خارجيا
ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة المهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل
فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه
وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج لا يتمايزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية
يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا و
جعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها
لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل
هو متحد الوجود مع المهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود المهية ايضا اعتباريا
بذلك المعنى قلت لما كانت المهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات
الهويات لا بحسب المهية في ذاتها كان الوجود وجودًا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية
التي هي المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف المهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان
الجنس والفصل في البسايط كلاهما اعتباريان والوجود للبسيطة بالذات منسوب الى كل منهما

بالعرض وهذا الذى ذكرنا هو الفرق بين الاستدلال بين الاستدلال بجزئية الطبيعة
اعنى الماهية لا بشرط شيء للشخص الموجود فى الخارج على وجود الكلى فى الخارج كما مر سابقا
والاستدلال بجزئية الشخص للشخص الموجود فى الخارج على وجود الشخص حيث يستفاد
الاول دون الثانى فظهر ايضا مما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن هيهنا
اى ومن كون نسبة الماهيات الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص متمايزة
فى الوجود الخارجى بهويتها الا بمشخصاتها ظهر ان لا وجود فى الخارج الا للاشخاص واما
الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع ان اراد بان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد
بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متعددة متضادة وان اراد ان فى الخارج موجودا
اذا تصور وهو فى ذاته انه اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا
من ان الموجود فى الخارج متعين فى حد ذاته فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة وان اراد
ان فى الخارج موجودا اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية فحكمه
بعينه مذهب من قال لا وجود فى الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها
فلا نزاع الا فى العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل مما يبتنى على الاشتباه بين التشخص
وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة وبين العدمى بمعنى كون الشئ امرا اعتباريا ومنه
بمعنى كونه عدما لشئ ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه فاذا
نظر اليه اى الى التشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلى وجد مشاركا لغيره من التشخصات
فيه اى فى كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد
بتميز التشخص المذكور عن غيره فى هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات لا محالة
ويكون مشاركا له فى ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا و لكنه لا يتسلسل بل
ينقطع بانقطاع الاعتبار كما فى ساير الاعتباريات على ما عرفت مرارا فالغرض من
هذا الكلام هو رفع هذا الشك المتوهم والتحقيق فى الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص
عرضى بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتى لها فلا يحتاج الى مميز غير نفس ذات كل
واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام فى التشخص واما ما به
التشخص اى ما بسببه تشخص الماهية اى ما ينبغى ان ينضم الى الماهية حتى يحصل لها التشخص والامتياز

بل
العير فقد يكون نفس المهية اى قد لا يحتاج المهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل
يكون بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القابل
والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا يتكثر اى فلا تكون تلك المهية متكثرة الافراد بل
يكون منحصرة فى فرد هى التى قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ولو يكون كون تلك المهية كلية باعتبار
مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذى قد قبلته فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية و
ذلك المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة معه ضرورة ان ما لم يكن
مقارنة مسببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشئ لم يكن موجبة لتكثره والمفروض ان
المهية المذكورة غير مقارنة للمادة التى هى مستندة الكثرة على الاطلاق كما سيأتى بيانه فى الشق
الثانى وقد يستند الى المادة اى قد يكون المهية محتاجة فى حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة
مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة فى قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الا
الامور المستندة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان تكون تلك الامور
المتكثرة متشخصة محتاجة الى كونها متشخصة لان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص كما سيأتى وصف
المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص
المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشتركة فيها وهى الوضع والاين والزمان قال الشيخان فى
تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للمتشخص معانى لا يشاركه فيها غيره وتلك هى الوضع والاين و
الزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ فى التعليقات
الاحوال التى يتشخص بها مشتركة فيها والنسب اما تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب
المعقولة مشتركة فيها والنسب المحسوسة نسبة جزئية والالة كبر محسوسة واما ان تكون مكانية
او وضعية والمكانية مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر فى انه مكان بل انما يخالفه فى
معنى اخر زائد على المكان وذلك المعنى هو الوضع والاين والوضع مخالف لوضع اخر بذاته
لا لمعنى اخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص بالوضع انما يتشخص به لمعنى زائد على الوضعية ١٧
وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شئ ليس
بزمانى ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة
اعنى الغير المشتركة منها ما لا يكون مشتركا بينهما فى الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها
كما فى الوضع او لامر زائد على ذاتها كما فى المكان وفى المتشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك

فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعني كل جزء من اجزاء الزمان مشترك فيما بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته فهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات

فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق فاما متى كل واحد منهما فهو خلاف متى الاخر فان كون كل واحد منهما في ذلك الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد في زمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى

ومثل ذلك قال في الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني العشرة المشترك بينها هو متى فيكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد به لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخان في تعليقاتهما الوضع يتشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان المتشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات و المختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص العرض لكونها مما يشترك فيه

فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم استند تشخص الامور المتكثرة التي هي مبادي التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم يسنده الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لا محالة كما لا بد من كونها متشخصة والكثرة ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلا الجهتين اعني جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد الانحصار في فرد والحاصل ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فان

في الهامش: لكون ذلك الاخر فيه والكون في الزمان غير ...

في الهامش: ... ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله ...

بالكبرى

ج لیس ج من الافراد الفرضیة لج فیمکن فرض صدق کل من النتائج الکلیتین علی افراد الاخر و ذلک یتضمن فرض اشتراک المجموع مثلا لو اختص الطائر الولود بشخص نقول یمکن فرض صدق الطائر علی جمیع افراد الولود و هذا الفرض یتضمن فرض صدق الطائر الولود علی تلک الافراد و کذا یمکن فرض صدق الولود علی جمیع افراد الطائر هذا و انما قید الکلی با لعقلی احترازا عن الطبیعی فانه لکونه متحد الوجود مع الشخص و مقرونا لامحة بالتشخص لیس کل بل جمیع الاعراض المشخصة کلیات طبیعیة موجودة بوجود الاشخاص و اما الکلی المنطقی فلا مجال لتوهم ارادته و قد یقال اراد بالعقلی ما یحصل فی العقل لا المقابل للطبیعی و المنطقی و فائدة التقیید به بیان علة الحکم و حاصله ان الکلی ما یحصل فی العقل و الجزئی ما یحصل فی الحس و لا یحصل بانضمام معقول الی معقول محسوس ضرورة ان المرکب من المعقولین معقول و لیس بمحسوس و علی هذا فلا یرد علیه الاعتراض المذکور فتدبر و التمیز یغایر التشخص و لبیان المغایرة

قال و یجوز امتیاز کل من الشیئین بالاخر بان یحصل لکل منهما صفة باعتبار التقیید بالاخر امتیاز لم یکن حاصلا بدون ذلک التقیید کما فی الطائر الولود فان کلا منهما صار باعتبار التقیید بالاخر اخص مما کان قبل التقیید بخلاف تشخص کل من الشیئین بالاخر بان یحصل بانضمام احدهما غیر متشخصین تشخص کل منهما فانه لا یجوز لما مر من ان التقیید الکلی بالکلی لا یفید الجزئیة و فرق اخر و هو ان التشخص لشیء انما هو فی نفسه و التمیز انما یکون بالقیاس الی المشارک و قد وجد فی بعض نسخ المتن قوله و التشخص قد لا یعتبر مشارکته و الکلی قد یکون اضافیا متمیزا و التشخص المندرج تحت غیره متمیز و الغرض بیان النسبة بین التشخص و التمیز و هو العموم من وجه فان الاول یتحقق بدون الثانی فی التشخص الغیر المعتبر مشارکته فی غیره و مع فی مفهوم من المفهومات و الثانی بدون الاول فی الکلی الذی یکون جزئیا اضافیا و یجتمعان فی التشخص اذا اعتبر مشارکته مع غیره فی مفهوم و اعترض علیه المحقق الشریف بان عدم اعتبار مشارکة التشخص مع غیره فی مفهوم من المفهومات العامة کالوجود بل یستلزم عدم اعتبار تمیزه فلا یثبت بذلک تشخص بلا تمیز فالصواب ان التمیز اعم مطلقا من التشخص لان کل متشخص متمیز و لا عکس کلیا و التحقیق کما قال المحقق الدوانی ان المشهور فی النسب بین الکلیات و ان کان اعتبار صدقها و کذبها فی الواقع سواء اتحد الاعتبار اولا لکن قد یلاحظ حالها بحسب الاعتبار و یحصل النسبة بحسبها کما نحن فیه و له نظائر فی کلام المصنف فیما سبق

فعلم لکن قد یلاحظ حالها بحسب الاعتبار اقول هذا الاعتبار ان کان مطابقا للواقع فلا اعتداد به لانه مناف لما علم و ان کان غیر مطابق للواقع فلا اعتداد به لا یقال الاعتبار لا یخالف الواقع ...

في احوال الوحدة والكثرة

المسئلة بعثه في احوال الوحدة والكثرة وبها من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها من احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المصنف لما انتقل الكلام في التشخص الى الوحدة نسب المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك ظاهر وهي اى الوحدة تغاير الوجود لصدق على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعنى ما صدق عليه الكثير اذا اوخذ من حيث هو كثير اعنى من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها الا بان يكون قيدا خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة تستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة والوجود ممنوع كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقه اى تساوق الوحدة الوجود فكل ما هو واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما انها ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط اعداما له وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لو لا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكما زالت وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالعرض ولا شك ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدأ للكثرة ومنه وجودها ومهيتها ثم اى حد حددنا به الكثرة

استعملنا فيه بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة
في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع ليشبه ان يكون هو الكثرة
نفسها واذا قلنا من الوحدات والواحدات والاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا
يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا
في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والمقدر وذلك انما يفهم بالكثرة
الوحدة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه ليشبه ان تكون الكثرة ايضا
اعرف عند تخيلنا والوحدة عند عقولنا اعرف ليشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور
التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل
ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك نأخذ الوحدة
متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي
ليومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي
ليس فيه كثرة ودلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر
وليس هو فيتبه عليه بسلب هذا عنه انتهى الى هنا اشار المص بقوله ولا يمكن تعريفهما اي الوحدة
الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام
اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام
ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة ينقسمان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال فتأخذ الوحدة
الاعرفية عند العقل وتأخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة
ان اخذتا من حيث هما كليان فلا بد كان الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في
المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية
عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس
لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالاتها فتدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة ترتسم
صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة
كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف
عندها من حيث نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب
منها واعرف عندها من حيث هي مأخوذة مع الاتها فكذا حال عارضيهما من الوحدة والكثرة

واورد عليه شارح لقوشجي انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال تفصيلا بعين على تصورها وملاحظتها كذلك اعني معضد الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة اذا اراد ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها ملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر جدا ما لو وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه لكونها خيالية لا يحتاج الى تع اصلا ولهذا قال انما نتخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى تنبيه لفظي يشير الى ما يحل النفس بذاته غير حاضر عندها بكونها مشغولا عنه بهذا الحاضر في الخيال المسمى بالك فليتفطن واما ما اجاب عنه المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو لعالم الاجمال المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من اشتماله على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصور المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع امور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل في الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا الا انه ايضا مدرك للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الآحاد اسبق الى العقل الكثير المؤلف منها هي ايضا واحد اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة الآحاد الكثير اسبق الى من الآحاد اذ الخيال بحسب الغالب يناله اولا المؤلف ثم يفصل اجزاءه فانه يرد عليه ان الكلام في الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما ينال المؤلف اولا يناله من حيث هو واحد فليتدبر الوحدة امرا عينيا زائدا على المهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين المهية في الخارج زائدة عليها في العقل كالوجود وال وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هي من ثواني المعقولات وقد عرفت فيما وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بين حكم الشيخ بوجودها في الاعيان حيث قال في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له

النفس

فيس فهو حق فانا اذ قد بيّنا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان فانما بنفسه لا في الذهن فلذلك

رتب وجوده على وجود الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا يشك فيه

كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية

كيالية والمكيلية لا التقابل جوهر بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض

بينهما معرضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة

كثرة ومكيال اي تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من المكيل وليس

بينهما تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات و

وحدة اذا حلت في موضع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات وحدات الكثرة ببطلان وحدة

الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما سبق وليس

وحدة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد

دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص

كما سيأتي ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها

وكيف يكون مبتنى الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات يجتمع وكذلك

ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركب الملكة من عدمها واما تقابل السلب والايجاب

فلمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة

حتى تكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشيء

وبين ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس

الى الآخر فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين

وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما افاده الشيخ في الهيات الشفا واما ما قيل في كون التقابل

بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر ومكيالا له

جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فمجاب عنه بانه لو

اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط نفي التنافي بينهما فهو ممنوع وان اراد

ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة

تلك الوسائط فيرد عليه ان انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان

يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات

ثم تعرضهما قد يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة
واحدة بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها اي لم يكن غير خارجة عنها
ولا خارجة محمولة عليها بان تكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى
البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا
لشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن
مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيرا له بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس
التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير او بين النسبتين
في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت
النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت
بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينت
ثم ان تثليث جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية
ذكره المصنف والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضة
سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفاء
ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو
لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو
ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع
كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله
موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان
عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد
بالفصل ومنه الواحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما
الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك واحد
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض
وحدة السفينة بهما فهي وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون واما وحدة الحالتين فليست ما
التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة اي وحدة النسبتين من القسم

عنى ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضية على ما ذكروه بحثا اورده سيد المدققين
هو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبيران وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول ولو
سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذى يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا فى شرح
المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو فى التدبير بل فى كونهما تعلقا خاصا من شانه ان
يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبير انما هو فى كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة
فى كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما فى التدبير المخصوص وفى كلام الشيخ ايضا بحث اورده
المحقق الدوانى وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لماهيتهما او لذاتى من ذاتيهما فيدخل فى
الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل فى الواحد بالعرض
على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب
عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا
الى وحدة امر اخر وهى قد يكون عارضة للكثير كالبياض للقطن والثلج وقد يكون مقومة
كجنس الانسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هى كثيرة كالواحد بالاتصال فان
قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر
الى حالة ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب
لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فيكون جهة الوحدة ذاتيهما
لا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال فى
اخر الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاقهما فى معنى
فاما ان يكون اتفاقهما فى نسبة او محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من
الواحد بالمناسبة وهذا صريح فى ان جهة الوحدة فى الواحد بالمناسبة هى النسبة لا ذات الواحد
وان النسبة محمولة وانها غير مقومة للواحد بل عرضية وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال و
الظاهر من كلام المصنف انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر منه ولذلك حصر ما قومت جهة الوحدة
فيه فى اقسام ثلثة هى الواحد بالجنس والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما تكون جهة الوحدة ذاته كالواحد
بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية
انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام
المصنف وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه المشهور اذ قيل فيه لا اتصاف جهة الكثرة بالوحدة فى

هذا التقسيم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف الشيئين في المثال المذكور بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان
كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف
الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه
هو جنسه وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على
الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيها هذا ثم
انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل
للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عد الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد
به كما صرح به هو الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد بعضه
واحدا اما بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد بعضه
واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فتلك المياه الكثيرة من حيث هي كثيرة واحدة
بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعات ذلك العدد الكثير
ان يتحد بعضه موضوعا واحدا لا بوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة
بالنوع وليست بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد بعضه واحدا بالعدد وان عرضت
جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول واحد كما في وحدة القطن و
الثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب
والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما محمول عليهما وهذا هو معنى
العارض لمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعات
او محمولات من قبيل اللف والنشر على عكس ترتيب اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله
عارضة لموضوع على سبيل الرفع وجعله الشارح القديم عكسا لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع
وعطفا عليه اي موضوعات معروضة لمحمول فاستدرك لفظ موضوعا وحملها على زيادة البيان
ورده المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة
الانسان والفرس في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما
في الناطق وقد يتغاير معروضاهما اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد
بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو

غيره فما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها
حدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعة التي عرض لها الوحدة ان تتكثر مثل الانسان الواحد
نه ما من طبيعة ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير مياه والخط خطوطا والذي
من طبيعة ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون مثال الاول الواحد
د من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذ قسم بكثرة يتكثر من جهة اخرى
اقسم الى نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون
جود الرمع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجود الرمع ذلك
يعة اخرى فاما ان لا يكون فان كان موجود الرمع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة
اينا سبل الوضع فيكون نقطة والنقطة لا ينقسم من حيث نقطة ولا من جهة اخرى وهناك
ير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما ينا سبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل
وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس لذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعة اخرى
لا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكمثل الوحدة التي هي مبدا العدد اعني التي
ذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في
لذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية ولنعد الى القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له
الطبيعة الواحدة بالوحدة والكثرة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لها
معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون تكثره في الطبيعة انما لها الوحدة
المعد للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد
ماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة السبب الذي هو المقدار
انتهى قول المصنف ره فموضوع مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة
من غير تقييد بان يقال وحدة النقطة او الخط الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عدم
الانقسام من قبيل الاضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم
عدم الانقسام الكلي ليرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله والا نقطة
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اي وان لم يكن مفهومه مجرد الانقسام بل كان له مفهوم
زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع
نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ وان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكو

تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نفسه وقوله او مفارقة وان لم يكن ذا وضع
اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس قوله
بهذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اى لا من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة كالماء الواحد
والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اى وان قبل
القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التى عرض
لها الوحدة مقدار ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون تكثره
فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته
وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره فى طبيعة لما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها
وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما اشترك الكل والجزء فى الاسم والحد
كالماء والياقوت او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل
البسيط بالمعنى المذكور اعنى ما لا اشتراك للكل والجزء فى الاسم والحد كالانسان الواحد فقد
انسوق جميع الاقسام التى مرت فى كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام فى معروض الوحدة الذى
لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك
لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التى عرض له الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى
مثل اجزاء الانسان الواحد ذا منتهم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته
بالجسم ليس للحصر فيصل القسم الى البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى و
بما يحل فى المقدار او فى محله حلول سريانى وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة
الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر فى كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بها
الوحدة بالنوع وما بالفصل وبها من الواحد بالجنس وفيه وفى الواحد بالفصل تفاوت على
مراتبهما فى القرب والبعد وفى كل مرتبة من الجنس اولى من الفصل فى تلك المرتبة لا يجب
مقول فى جانبهما هو ان كان الفصل اقل افرادا من الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة
مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والوحدة بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص
مما بالعرض العام وكذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لان
فى كل عدد اوفى بد منها مما دونه والهوهو مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الا
مواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام فكما يوجد جهة الوحدة اما مقو

وأما عارضه نكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر
في هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة اوفي ه
التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية
من البعض فان قيل على الاول يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه
من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم عرضي منه مفهوم اخر منقسم باعتبار
انقسامه فاي فائدة للتعرض لخصوص هو هو ايضا هذا الكلام بعد الوحدة التشخصية و
اقسامها مع كونها غير مندرجة في هو هو غير ملائم اجيب بان الهو هو اتحاد ما فيشا
المص بعد تقسيم اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد
ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود او في غيره من اقسام
الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يتوهم ذلك عنه. واشار بقوله على
هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه ~~الوحدة المحضة عن الكثرة~~
واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة التشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة
لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما يقال زيد الكاتب زيد الضاحك والوحدة في الوصف العرضي
والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فالوحدة في النوع تسمى مماثلة والجنس مجانسة وفي
الكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد
وهو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيئا اخر وهذا هو معناه
الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي
ان يزول عن الصائر شيء ويضاف اليه شيء اخر كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض او بطريق
التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل وقوعه واما المعنى
الحقيقي فهو ممتنع والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا
فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان فناء لهما و
حدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد هذا وظاهر ورود منع الانحصار في الشقوق الثلثة
عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صيرورة
احدهما بعينه الاخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بان الاثم
انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود

واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد وقد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد
هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد ذا اثنين وليس كذلك
بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه
عليه كما اشار اليه المص في شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى
المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع
فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون
الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة
في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين مطلقا على الاطلاق
وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد
كانا اثنين لا متحدين والا لم يبق فقد زال ما ذا التميز ضرورة زوال التميز بزوال المتميز فيكون
هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث اصلا ولا يمكن ان يقال ههنا ما بقي
في الوجودين بان يقال انهما متحد بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد وهو نفس التميزين الاولين
لان كل من التميزين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احد
عن الاخر فلا يكون نفسهما يعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر
لا يكون الا تثنية المتميز لا لذاته فاذا زالت ذلك التميز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة
واذا بطل الاتحاد فالحق هو الذي هو اتحاد ما استبعد من جهتي تغاير واتحاد على ما مر في
مبحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال وتوحيد والوحدة لا
انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفاء قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع
العد فيجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد
وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين في القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد بل
العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد يناقش في دخولها تحت العدد ولذلك
عند ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يقال عدده فكان واحدا فان قيل الواحد يقع
جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار
انه مشتمل لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقال في جواب كم رجلا في البيت ليس رجل

لا هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير اي لا بغيرها من مراتب الاعداد مركب من وحداتها التي

يعني ان كل عدد

مجموعها

بمجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا
بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال
ارسطو على ما نقل في الشفا لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه
طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون
شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة و
ستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو مح لان كل واحد منها كاف في
تقومها فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغنائه عنه
وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان
قيل تقومها بالوحدات ايض ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح بانه
انه لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولى فاذا فرض ان التقوم الاولى للعشرة
من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يق ان تقومها الاولى من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايض
وهكذا حتى يق ان التقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظ ولعل هذا هو مراد المحقق
الشريف حيث قال بعد ايراد سؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد
ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في ماهيتها
رجوع الى الطريق الاولى انتهى بل الصواب ان يق ان المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيأتي
ولكل مرتبة صورة وخصوصية يخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة
فان اردناها باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون
خصوصيتي الستة والاربعة مثلا مع تحققها ايض هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردناهما لا
باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا
انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في
نفس الاحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يق انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد و
قال الشيخ في الهيئات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يق انه عدد
من اجتماع واحد واحد واحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من
غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده
من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون اخر

مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم تكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس
تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي بما هي عشرة ماهيتها واحدة ومحال ان يكون ماهيتها وما
يدل على ماهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كل تحديد ليس هذا ولا بذاك بل بما
قلنا ويكون اذا كان ذلك قد كان لها فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة
واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا له فيكون هذه واذا اضيف اليها مثلها
الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة
ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة
التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذا الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان
العدد كثرة مركبة من آحاد والآحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا تخلو ان كان عددا اولا
ان تكون مركبة من العدد وتكون عددا اولا فان كانت مركبة فعدها غير الواحد وان كانت
اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه
من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها
الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع و
ان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد وقد جرت
عادتهم بذلك ولا يبالون انه لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فما فرض
عليهم ان يتأنوا في طلب زوج ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون
لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب
من عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد
وهي الغاية في القلة واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد ثم يحصل انواع لا يتناهى
بتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص وآثار
تخصه منشاها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب
كثيرة من الاعداد فاذن لكل واحد من انواع الاعداد حقيقة تخصه وكل واحد منها امر اعتباري
يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد بان
يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة
والكثرة والوحدة قد تعرض لذاتها فتوحدة واحدة ومقابلها اي ولمقابلها فتوعشرة واحد

ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مرّ وقد تعرض لها شركة فانّ وحدة
زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتتميّز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو
كما اشار اليه بقوله فتتخصص اي الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهوري اي بما اضيف
اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبّر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة و
سيجيء انّ معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا هذا احسن ما قيل في توجيهه و
كذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فتتخصص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لاحاد
الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها و
تضاف اي الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار
انها عرض حال فيه ولا شبهة في كونهما اضافيتين والى مقابلها الذي هو الكثرة بثالث اي
باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا
تلك الاضافات الثلث ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي الوحدة من
التقابل وهو كون المتخالفين على المشهور او الاثنين مطلقا على ما وقع في بعض عبارتهم
بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد
من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود
في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين
وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع غير مغن عنه لصدقه على
المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا فان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة في الزمان
ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا به الا
ان يرتكب كون المتضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل
المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم ويقال بان ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون
الآخر على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول
اي الوجود اللفظي والعقل اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب
نسبتان لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة
وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضه اي بعض التقابل بحض

بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبارية كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيهما تقابل الملكة والعدم وهو الاول اى تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهى النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانها معتبرة في الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لقابل اللحية بسبب مرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه في وقته كما مر او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه او العقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعنى الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيتان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اى فان لم يشترط كالحمرة والصفرة فمشهوريان على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بنائه على كون المتقابلين غير عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما من عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين

فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر
في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا
فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى
الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان
عدم اللازم عن محل يقابل وجود الملزوم لذلك المحل ليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب
والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وقد يذب عن المشهور
ببيان ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما
مضاف الى العدم الآخر كالعمى واللاعمى او الامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره
كاللاسواد واللابياض اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه
معه واما العدم المضاف فلا يقابل العدم المضاف الى غير العدم لاجتماعهما في كل موجود
مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين
وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم
المضاف وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل على
تقدير عدم اضافة احد العدميين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني مفهومين
اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى
تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع
ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا
اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم
قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم
اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون
احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول بل على التقديرين لا يصح الحكم لاجتماعهما في
كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات
بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام
بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون

متقابلا بالعرض والمنحصر فى الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثانى مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخ عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر فى السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ فى الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب فى المادة عدم ذات اخرى ولا تكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذواتها فى حد انفسها وحد فصولها تتمانع عن الاجتماع وتتعاند وهذا صريح فى ان مقابلة مثل السواد للبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجودى ما لا يكون احدهما عدما للاخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له فيكون العدمان فى هذه الصور داخلين فى الوجوديين ففيه غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مر ولا يكون لتخصيص المتضادين بكونهما وجوديين معنى كما لا يخفى واعلم ان الشيخ فى قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفى والاثبات واللبس والايس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما فى قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد فى الموضوع اولا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايض وذلك بان يتمانعا من حيث الكون فيه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجرى مجراها والقسم الاول هو تقابل اولى ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود فى الموضوع فجعلت حال الامور التى تشترك فى عام او خاص تكون موجودة فيه بالذ

معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثانی وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة
قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام
بحسب ما يصلح للمبتدی ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه فی العلوم
فصرح بان الاصطلاح فی اعتبار العدم والملكة وفی اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس
والمنطق بحسب ساير العلوم فعلى اصطلاح المنطق لعدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام
المذكورة للعدم وهو الذی بحسب الشخص فی وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى
الملكة بل بالعكس فقط واما ساير الاقسام المذكورة فداخلة فی التضاد فانه لم يعتبر فی
هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا
بالوجوه المذكورة للعدمی او كان كلاهما وجوديان بخلاف ساير العلوم فان الضدين فيها
يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص فی وقته بل جميع الاقسام المذكورة
للعدم مع ملكاتها داخلة فی تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر فی قاطيغورياس انما
يذكر للمبتدی اكتفى له بالمشهوری ولم يكلف ما يدق من الفروق كل ذلك مما صرح به الشيخ و
صرح ايضا بان المشهوری من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب
اصطلاح قاطيغورياس والحقيقی منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح ساير العلوم واما
ما ذكرنا فی شرح كلام المص موافقا للمشهوری من ان المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية
الخلاف بخلاف الحقيقی منه فلم نجده فی كلام الشيخ بل هو ينادی بخلافه كما عرفت ثم انه صرح
فی مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا فی غاية البعد والخلاف
وانه قد لا يعری الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يعری
عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط الوان
يخلو الموضوع عنهما اليهما وربما خلا عنهما الى العدم بان يصير مشفا فتكون الواسطة سلب
الطرفين من غير اثبات واسطة خليطة وقال فی الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذی
مع انه مخالف مشابه فيجب ان يكون الانتقال اليه اولا فی التغير الى الضد فان الاسود
لذلك يغبر او يحمر او يصفر اولا ثم يبيض انتهی ويظهر منه ان التقابل بين الاوساط او بين
الطرف وشیء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدوانی
فان الوسط الذی هو اقرب الى الطرف الذی هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذی هو

اقرب الى الطرف الاخر الذى هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر
الوسط سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس فى الحقيقة
بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك ح
التضاد الذى هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهورى على ما
لا الحقيقى وانه اذا اريد الحقيقى يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه با
فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا غير التقابل الذى هو باع
اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايضا قد يتحقق الوان متو
لم نجد التفاوت بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض والاخر الى السواد ونحكم بينهما
بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها فى الحصر ولا وقع لها فى النقد
فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين
فى اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة
لكن لم يشترط فى المتضادين كونهما وجوديين بل ساير اقسام العدم داخلة فى ال
كما عرفت وفى الاصطلاح الآخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم عم
الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المص من قوله وبتعاكس هو وما
فى الحقيقى والمشهورى فهذا دليل على ان مراد المص من المشهورى من التضاد ليس ما
المشهور بل ما ذكر فى قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين فى تقابل الايجاب
والسلب قد يوخذان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة و
فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس زيد
ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعنى جالس وليس بجالس انما هو زيد و
يوخذان نفسى الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوع
نفس القضية فانها هى التى فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيق موجبة او
فيقال سالبة صرح به الشيخ فى قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايض كما فى السلب
الكلى والايجاب الكلى كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شئ من الانسان بكاتب
بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان كما صرح
الشيخ فى احوال القضايا فموضوعهما ايض نفس القضية وليعلم ايض ان السلب قد

بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان
المركب منه هو سلب وجود شيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة
لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه
وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البساطة في السلب الذي هو من التقابل المقسم للاقسام
الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناها في تقابل النفي والاثبات اعني ما
هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده
هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك قيلت في التقابل بالحصر لتقابل ان يقول
ان الحرارة وحدها لا يكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا بالقياس الى البرودة
وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي ضد من المضاف
فلا يكون كالقسيم لمحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا
فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضد للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد مرة اخرى فيكون
مضافة الى البرودة فيكون حرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليهما معنى الضد ولا
يصح عليهما معنى التضايف اذ ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر فاذا الموضوع
في حمل الضد شيء والموضوع في حمل الاضافة شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع
ماخوذا مع المحمول الاول ثم قال وههنا مشكل آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل
من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهذا مع سواء كان دخولا كما يكون تحت
الجنس او دخولا كما يكون تحت معاني البسيطة اجناسا ولكنها لوازم ومشككات ثم اجاب عن
هذا الاشكال بان المتقابلات تعرض لها الاضافة وليست في هويتها بمضاف فان كل
متقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد من التقابل
وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة والعدم من المضاف
لو كان المضاف امرا مقولا على التقابل قولا مطلقا لكان كل متقابلين فهما متضايفان
مطلقا لا بشرط الحاق انهما كذلك من حيث هما بحال كذا الكن كل متضايف فهو متقابل وكل
متضاد وكل ملكة ايضا كذلك وليس كل متقابل من المضاف فليس اذن المتضايف اعم من المتقابل
وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف
فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما لطبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص و

وهو ههنا النظر اليه من حيث متقابل وهذا النظر يخصصه فيمنع عمومه لكل ما تحته
كلام الشيخ والى الاشكال الثاني اشار المصنف بقوله ويندرج تحته اي تحت التضـ
الجنس اي التقابل وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع
يدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع
ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هي تقابل كما مر في كلا
واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس
جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان التضايف من حيث انه معقول بالقياس الى
ثم يلحق هذه المهية ان يكون مقابلا ليس انها يتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني
ابتقدم في الذهن اولا حتى ان يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرايطها غير موجود
بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في
التضايف من التضاد وغيره وانما خص بالتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضـ
المصنف ومقولية اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة المذكورة با
بالتشكيك وذلك لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبار
وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد
الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة
التقابل بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانها له
لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة
لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه
وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظاهر وقد توهم كونه اشد الا
ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسامه مما سوى التضايف
فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال ويسمى الاول اي تقابل السلب والايجاب بسيطا
او مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او
رفعه عن شيء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو الاعم
ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع
ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل

ووحدة

ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما فى شئ منها كما يقال زيد قايم وعمرو ليس بقايم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قايم نهارا وليس بقايم ليلا او زيد جالس فى السوق وليس بجالس فى الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس مفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجى اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق التناقض فى المفردات لايتوقف عليها وهذا اى الاشتراط بالثمان انما هو فى القضايا الشخصية اى التى موضوعها شخص وجزئى كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب و اما المحصورة وهى التى موضوعها كلى قد حصر افراده بدخول لفظ كل وما فى معناه او بعض وما فى معناه عليه فيشترط تاسع هو الاختلاف فيه اى فى الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولاشئ من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شئ منهما نقيضين لان التناقض فى القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفى الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف فى الجهة ايضا فلولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فى مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولاشئ من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولاشئ من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضين فى المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضان فيها فعلم ان مجرد الاختلاف بالجهة باية حيثية كانت غير واف بالشرط والسر فى ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلابد من اعتبار رفعها ايضا فى نقيضها ولاشك ان رفع جهة من الجهات لايكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لايكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لايكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لايكون ضرورة لايكون دواما

ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا بل
اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لابد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد
ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض
بينهما اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرايط التسع
اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون
القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة و
الاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع النظر من
جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات
يكون تسعا وفي المحصورات عشرا نظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب
الكمية والكيفية على حدة ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات كذا قال
المحقق الشريف واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع
والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شيء من الامور الثمانية
فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة النسبة
لاختلافها لا محة باختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان
مقصودهم عن تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن
في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما متناقضتان للغفلة
عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والا فظاهر ان نقيض القضية رفعها بعينها وا
ينفي عين ما ثبت فيها كيف ما كانت بلا حاجة الى تفصيل الشرايط واما التفصيل الذي
يورد المنطقيون في تعيين نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات
القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض
قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية
واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الثمانية يغني
عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة
لان القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات
الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما

الا في نفس النسبة فان الحكم في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة فجعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة ولنرد هذا الكلام مبني على ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة ولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلبه سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام يعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور وهي تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لا عدم الموضوع فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع التضاد احد الضدين بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما الا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما او يتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة ولا يعقل للواحد ضدان بيان ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما ان جعل حاصلا على غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين فذلك لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك ونحوها من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد

وهو اى التضاد بل التقابل الذى هو المقسم للاربعة منفى عن الاجناس ومشروط فى الانواع
باتحاد الجنس قال فى الهيات الشفا والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل
المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع فى مادة واحدة اما المتغايرات التى
تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التى دون الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمع فى موضوع
واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هى التى تتفق فى الجنس وتتفق فى الموضوع فمنها ما يكون
موضوع الواحد تقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا فى غيرها حتى تعرض
لواحدهما فان مزاجا ما يحلو به الشئ واذا امر احتاج الى مزاج اخر فليس كذلك فى استحالة الحار
الى البارد ولما كان الضد يكون فى الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل واحد منهما فى طبيعة
الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واذ
ليس شئ من الاجناس العالية بمتضاد فيجب ان يكون بالاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس
وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد تختلف بالفصول مثل السواد والبياض
تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فمستند هذا الحكمين انما هو الاستقراء
ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة
والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين
هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشئ الواحد ضدان
وهذا ناقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة
اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل فى كل
بوجه ما على عدم الكمال الذى هو له والخير على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما
الراحة والالم وامثال ذلك فانهما يشتركان فى غير جنس الخير والشر فانهما يشتركان فى المحسوس
او فى المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من الفلاسفة
عمدوا الى الاشياء التى هى متضادة ولها اجناس قريبة يدخل فيها وطبقة منها موافقة
للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لانهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف
فجعلوا احدهما جنسا لطبقة والاخرى جنسا للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة
اللوازم لانها ليست للاشياء فى انفسها بل بالاضافة قوله واما القول بوجود الضد
جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة فى نفس

كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة

والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات

بل لوازم بحسب الاعتبارات بلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور والجبن انما المتضادان هما التهور

والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس

للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض

فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافعة وذلك مذموم رذيلة وضار وجعل الجنس والفصل واحد

دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور

التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد و

تقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد فهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في

الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في

الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع

دخول الانواع تحته الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة و

تقسيمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر

معلول له قال المحقق الشريف لا يتناول العلة المادية او الصورية والغائية وحدها اذ لا صدور

عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه

اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال

فالاولى لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به ايضا قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور

على ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيرا او حملا ويعم على التاثير وصدور التقوم فالعلة الفاعلية

يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير بواسطة والمادية والصورية يصدر من كل منهما

التقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المراد اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق

على كل من العلل فانه يصدق على العلة المادية مثلا انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه

يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه

وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يتسامح

في مثل هذا المقام لظهور ما هو المرام ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير

الفاعل فيعرف هنا بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عنه الشيء بانضمامها اليه

يكون التقسيم المشار اليه بقوله وسمي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما للمطلق العلة المعرف بعض افرادها صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء يعني في وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متصورتين بالبديهة ويرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنى الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام المص مما نؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد انفا وهو المحقق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية او انما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص الاخيرتان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما انتهى وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر حصر ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا بان المادة داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتبار الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة الحقيقية الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون

بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود
معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجود
المع معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان
جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد اظهر الخامس
ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده
على ما سبق تحقيقه وجعل الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل
والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة
البتة حتى لا يكون للبسايط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه
السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم
استناد وجود المع الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع
تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر
في وجود المع ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وساير ما يرجع الى
الفاعل انما هي شرايط التاثير ولا امتناع في استناد المع الى فاعل موجود مقرون بامور
عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي ذلك الامر العدمي لازم له كاشف عنه
مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال
الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له
قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث
على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو ليس
من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدا ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج
اليه الشيء وبمعنى انه لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة
امور البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط
الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا
وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت
العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المع الا بالضرورة ان جميع اجزاء
الشيء نفسه وانما التقدم لكل منهما فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المع ليس على اطلاقه

بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط انتهى كلام شرح المقاصد و
انما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الغير الاخير من
الصورة على ما ذكره فليس كذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان
صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور
الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران
ويحدث صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودي فوق
المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان
يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية
الشيء في وجود اخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث
عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطاري على
وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة هو ان ما له مدخل
في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم
لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم
يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فمما
لم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما مدخلية العدم فيما واما حديث
تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث اقسام
السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء بالاسر والكل الافرادي فقد ذكر وقال في
المواقف العلة الناقصة متقدمة واما التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما
الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها
عنها مع انضمام امر اخر بين انتهى وانت خبير بما اسلفنا من تلك الفرق المذكور وان الترديد بين كل
واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق
وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد تقرر الاشكال المذكور بان المعلول اذا كان مركبا من جميع
اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علته التامة فالجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الا
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يوفق ذلك اصطلاح اخر وليس مبتنيا
على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سلف

وهوان لفظ العلة انما يطلق على هذه الاجزاء بالمعنى الذى سبق واجاب عنه المحقق الدوانى
بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق
على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد يصدق على جميعها
بمعنى ان تلك الاحاد علل اى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علة الشئ لا فرد واحد منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان
الاجزاء المجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التى هى عينه
ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فمسلم ولا يلزم كون المجموع
علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلة من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما
ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بما يكون
مركبة البتة لان العلة التامة قد يكون هى الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن
الموجب بلا اشتراط امر فى تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب
المع فانا اذا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذى يوخذ من جانب العلة
ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض ايجابه المسئلة الثانية فى احكام تتعلق بالعلة
التامة من حيث هى مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة
ولما كان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل لكون التاثير والايجاد الذى هو الاصل
فى العلية منه عبر المصنف عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرايط التاثير وللاشارة الى ذلك
صرح بكون الفاعل مبدء للتاثير فوق والفاعل مبدء للتاثير وعند وجوده بجميع
جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ان كان
لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد فى زمان ثان
فيلزم ترجيح وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الاول بلا ترجيح لان الترجيح
من العلة مشترك بين الزمانين وسواء فى ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون
الارادة او تعلقها من الشرايط ايض واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجيح عدمه على
وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح بل على تقدير وجود المع فى زمان
ثان ايض يلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده فى الزمان الاول مترجحا على عدمه لا محة وجميع

ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته ولا يجب مقارنة العدم اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا العدم المع اى بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب المقارنة العلة لعدم المع ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث لا الامكان صريحا والا فهو لازم مما تقدم اعنى من وجوب وجود المع عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المع عند وجود العلة التامة ومنها ان المع يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود اشار اليه بقوله لا يجوز بقاء المع بعده اى بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المع موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المع بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو ايضا من العلل وذلك لكون المعد معدا بعدمه الطارى على وجوده وانما قال وان جاز لان بمجرد المعد اعنى عدمه الطارى على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرايط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرايط فيبقى المع وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المع بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور اعنى كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المع بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود او لا كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون هو المراد هنا والا فحديث افتقار الممكن في البقاء الى العلة مط قد مر سابقا فيلزم التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرايط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرايط وسيأتي فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المع عند انعدام العلة بط لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وسكنات يفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا القياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك

بالبعض

العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها القبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط او آلة او قابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضاء واما اذا كان ارادته واختياره زائدا على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان جهاته اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته وتعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وقال في شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه شيئا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد بتغاير حقيقتهما انه تغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نم ان تغاير

المفهومين العارضين ويدل على تغاير حقيقة معروضيهما الجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير
ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجدة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه
ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها لذاك فلا يتصور صدوره
عنه ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع
غيره ليتعين بها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة
ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما
يكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات
متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليتها لهذا وعليتها لذاك تغاير
حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار
ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا واحدا
هف ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس
بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة
كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهوم ما سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله
لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد و
لا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء
بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد
من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمح ومنها
ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه
فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء
يوجد المقبول عنه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان
الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه
عنها واما صدور الشيء عن الشيء فانه يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع
استناد المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد شيء يصدر عنه
وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من

حيث

حيث يكونان معا وكلا منا اليس فيه والثانى كون العلة بحيث يصدر عنها المع وهو بهذا المعنى
يتقدم على المع ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المع واحدا فى
ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المع فوق واحد فلا محالة يكون
ذلك الامر مختلفا ويلزم منه تكثر فى ذات العلة كما مر وهذا كلام المص فى شرح الاشارات فان
قلت الواحد الحقيقى المذكور متصف فى حد نفسه فى الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن
شى متحقق فى الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب
والاتصاف والقبول ليست من الامور العقلية الاضافية بل كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ اخر
وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر فى الصدور وانما المتوقف على تعقلها هو العلم
بالاتصاف فاتصافه بها فى حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا
حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشئ بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر
معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والمصدرية واما تقدم كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ على
ذلك الشئ المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا فى الخارج ولا فى العقل لا يتصور فيه تحقق
السلب ولا تحقق كون الشئ بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا نسلم ان
تقدم كون الشئ بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشئ مسلوبا عنه وهذا
القدر يكفينا فى دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب تمييزا منه البرهان على
هذا المطلب كتب انه لو كان الواحد الحقيقى مصدر الامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولما
ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو
كونه مصدرا لا المفروض ولا من النقيض الاخر عدم كونه مصدرا لا اللازم من فرض كونه مصدرا
لما ليس ا اعنى ب اذ مصدر غير ا من حيث انه مصدر غير ا ليس هو مصدر ا فيلزم ان لا يكون مصدرا
لا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من
النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس ا اعنى ب فاجابوا عنه بان نقيض مصدر ا هو لا مصدر
ا لا مصدر لا ا اعنى ب حتى قال الامام فى المباحث المشرقية والعجب ممن يفنى عمره فى الالة العاصمة
عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع فى غلط تضحك
منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه والكاتبى فى شرح الملخص بعد ايراد المنع

المذكورة ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه لانهما مطلقتان وان قيدت
احديهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدوانى بان المطلقتين انما يصدقان لاحتمال
وقوع كل منهما فى زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما فى الصدق وههنا جعل الحيثيات
بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات
وبالدوام ما قيد بعمومها ونحن نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية
اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا فتدبر ثم ان بهمنيار فى الاستدلال على هذا المطلب
فى التحصيل صرح بمدخلية الوجوب بالتساوى فيه حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشئ عن
موجبه لا يصدر عنه فان صدر عنه آ من حيث يجب صدوره عنه ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه
فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب
فلا يكون اذا صدور ب عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك و
كلام الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم
اذ صح انه واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل
فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة
وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشئ اخر والجهة والحكم الذى فى ذاته الذى
يلزم عنه هذا الشئ ليست الجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه لا هذا الشئ بل غيره
فان لزم عنه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شئ واحد مثل
مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته بل لازمتين لذاته
فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده
انتهى وهذه المدخلية انما هى لتعيين الاقتضاء الذاتى فى جنبة العلة الفاعلية التامة وبنفى
الانحراف عن تلك الحيثية واما ما وحده يظهر ذلك المطلب ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضى الشئ
وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغاير المقتضى لا لاخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق
بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه فى هذا المطلب لا فى الشفاء
ولا فى الاشارات وما نقل عنه فى جواب بهمنيار ايضا مبنى على ذلك فهو ايضا ليس باستدلال
بل مجرد تنبيه فقط وعند هذا يظهر صحة ما نوح من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى
متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو فى
الفاعل

كون المبد

كون المبدء موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار
الجزافي كما هو راى الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب على راى الحكماء داخلا في الموجب
وبالجملة فالظ هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد
ما ذكرنا فالحق ما ذكره الش القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف
الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه
على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات فان مراده ذلك
كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة
عن المعل الاول ليندفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد
الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان لا واحد منهما علة للاخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر
الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في
شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضناه مبدءا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد
وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج و
عن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر
عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وبتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له
هو ان في المعل الاول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدء الاول
فان له ماهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه
امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدء
عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له ماهية و
باعتبار نسبة ماهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبته وجوده

الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون واجبًا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا
لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالقوة
وهما الهوية والامكان واثنانهما الوجود والتعقل لذاته في انهما حالة فيه من حيث كونه بالفعل
واثنانهما الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة مستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر
عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود في العقل الاول وباعتبار ان الاولى والثانية من
هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة مستفاد عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه يعبر عنها بالتثليث
والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدء الاول و
هي المسماة بالمهية فهو من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن
مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران
في العقل كما مر تحقيق ذلك فالمع الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا اخذ
مهية المع الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها
واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية باعتبار
وجودها مع النظر الى المبدء الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدع الاول وحده
بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع المبدء الاول لزم ان يكون عاقلا للاول و
اسم العقل الاول يتناول هذه الامور الستة تضمنا والتزاما وواحد منها في اولى المراتب و
هو الوجود وثلثة منها في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدء الاول و
التعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها
هما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وفي التعقل باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما
باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها فان قيل ان
هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد
الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة
لذاته اذا اخذ مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما
عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بل
بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق

وهذا بخلاف السلوب والاضافات الماخوذة مع الاول تعالى فانه لا يمكن ان يتحقق تلك السلوب و
الاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المحقق في نفس الامر مسلوبا
متحققا في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس الامر منسوبا متحققا في نفس الامر
فلو استند ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت مدخلية السلب في
العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت
قلت توقف المعلول على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل ما نعته وكون المانع مما
يتصور ويعقل ما نعته نحو ثبوت وتحقق له في نفس الامر واذا اشعر في نفس الامر كان انتفائه و
عدمه ثابتا امكانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل
ما نعته فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا انتفائه وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل
اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول بماله من
حاله عند مبدئه اعني تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدأ لعقل اخر وبماله من حاله من
عند ذاته اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري
مبدأ للكاين الصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ للكاين المناسب للمادة فحالته التي له
عند مبدئه اعني كماله الفايض عليه منه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورته بلا مادة
وحالته التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا في قياس الحالتين
اللتين له عند ذاته الى جزئي الفلك اعني صورته ومادته فحالته التي له من حيث كونه بالفعل
مبدأ لصورة الفلك وبحالته التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته وهكذا حتى يتم
الاجرام السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو مبدأ لهيولى العناصر وليس اذا كان
الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف يجب ان الاختلاف الذي في كل عقل يوجب وجود مختلف
حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية فان الموجبة الكلية لا ينعكس كليا والسبب في
ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات
وشرحه وقال الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما
يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل
غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المجمجمة غير لايقة بهذا الموضع فوق انه الشيخ لم
يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة

والمبدء والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبد العقل آخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الي هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما المجمجمة التي ذكرها فهو لا يدل في هذا الموضع على قصور بل العمري قد كفى للشيخ بمجمجمه في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا مفاضة تعم وقال المص هذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان وجود المع له على الاطلاق فان تساهلوا في نسبتها اليهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشرط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه اقول ولعل هذا اعنى وجوب استناد الكل اليه تعا هو السبب الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدء الاول بواسطة العقل والاخر عن العقل على سبيل الاستقلال من دون استناد الى المبدء الاول اصلا لكن ذلك مناف لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تع وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها اخر ثم قال وعلى هذا الوجه يكون جهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنعم ما قال المص في الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتمهروا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار بقوله وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة بالنسبة الى المعلول كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة للمعلول الواحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل

واحدة منهما الكون الاخرى مستقلة فى عليته وهو مح واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث
يحتاج المع اليها بخصوصها بل الى ايتهما كانت فح يكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون
خارجا عما نحن فيه الثانى انه لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه
المع فلا يكون شئ منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المع والعلة المستقلة هو مجموع
ما يتوقف عليه المع هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هى العلة دون الاخرى ولا يكفى
بل احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شئ منهما لم يكن شئ
منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما
ابتداء او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائى دون التعاقب
حيث قال لا استحالة فى ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع
بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هى ابتداء وجد ذلك المع الشخصى واما ان يوجد احدى تينك
العلتين فيوجد المع ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصى ان انعدم
بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا
له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمع اصل الوجود ايضا
فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان بقاؤها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ
يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه
قد مر انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود مع معين من حيث هو معين دون الآخر
ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت لان يكون
مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية
هذا المعين الى مرجح اخر زايد على تلك الخصوصية التى فرضنا فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة
للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع الواحد بالقياس
الى علتين بل لو فرض لكان لا محة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض
تعدد فى العلة كانت الخصوصية الواجبة تحققها فالعلة للقدر المشترك لا كل واحدة منهما بخصوصها واما
هل يصح عليه القدر المشترك للمع المعين ام لا فالتحقيق انه يصح فى غير الفاعل لا فى الفاعل هو المفيد
للوجود والعقل يحكم بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما
لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ فى الهيات الشفا حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هى صورة

٢ بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة هى القدر المشترك

شريكه لعلة الهيولى بهذه العبارة ولقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد
بل واحدا بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد وهناك بمثل طبيعة المادة
فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشئ بوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متفارنة ايها كانت اتفق ولا يخفى
جريان هذا الدليل فى صورة الاجتماع وغيره هذا هو الكلام فى الواحد بالشخص علة ومعلولا
واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون المهية النوعية من حيث هى واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر
اجزاء وحيثيات مختلفة الانواع فيها مصدرا وعلة لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة
من حيث هى واحدة يجب ان يكون واحدا كما مر فى الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هى واحدة
بل باعتبار اشتمالها على جنس وفصل او حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات لكانت خارجة عما نحن
فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها الا محه واما عكس هذا الحكم اعنى انه هل يجب ان لا يستند الواحد
بالنوع الا الى واحد بالنوع كما فى الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار بقوله وفى الوحدة
النوعية لا عكس اى لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيين على المص الواحد النوعى بمعنى
ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق فى اللازم لا يقتضى الاتفاق فى
الملزوم لكن يجب هناك اعنى حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى
مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر المهية النوعية
يحتاج الى مادة كما على ما تقرر ولا يكفى فى ذلك مجرد الاختلاف فى العلل فلو كانت العلل مختلفة
بالنوع ولم يكن مادة قابلة كذلك يجب لا محة ان يكون ما يقتضيه كل واحدة منها مخالفا بالنوع
لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا مبتنى حكم الشيخ فى الهيات بان المعانى المتكثرة التى فى المع الاول
وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها غيرما
يقتضيه الاخر فى النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المص من انتفاء العكس فى الوحدة النوعية
كما توهم المحقق الدوانى وقد يمثل للواحد النوعى المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة
على تقدير كونهما وجوديين اعنى موجودين فى الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحله المخالف بالمهية لمحل الاخر وكذا
مضادة السواد البياض وقد يمثل ايض بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة

على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كافها
شارح المقاصد فلبس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمع متعددا وان لم يعتبر
الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المع هو الطبيعة الحرارة وكذا دفع لمناقشة كون الحرارات
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقي كالا
المسئلة الثالثة في احوال العلة مط سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان العلية و
المعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما قال والنسبتان اعني العلية والمعلولية
وهذا المرتقل وهما اي العلة والمع وان كان العلة من حيث هي علة والمع من حيث هو مع ايضا كل من
المعقولات الثانية قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتبارات التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها
وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما تعقل بالقياس الى
الاخر فيكون تعقلاهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان في
الشيء الواحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة ومعلولة للعلة البعيدة
ومنها انهما اعني العلة والمع لا يتعاكسان فيهما اي في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة الشيء معلولا
له ايضا وهذا المعنى يسمى بالدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان
الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء مقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشيء على نفسه
هو علته لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا وراء العلية فلا بد من تصوره فانا لا نفهم للمتقدم
بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نم ثبوته للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل
يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كانت العلة فكان
المع من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك
الخاتم فتحرك اليد هو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته للعلة كلاهما ضروري
ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه مح اذ الافتقار
لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يق العلة المعينة تستلزم معلولا معينا والمع المعين
لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى لان تحقق النسبة
يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواز شبهة على تقدير التقدم ان عنى
بالافتقار امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع

في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر جاء في التاخر
ما جاء في التقدم فبقي ان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى اخر
فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هنا فالحق ان يجعل امثال
ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا
نهاية له بان يكون الشيء معلولا للاخر وهو لاخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما في
ولا يتراقى معروضاهما اي معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية
هذا الترتب والترافي يقولها القسم وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها
ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له ومشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب
لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات
باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة
حقة مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو ترافى سلسلة العلل والمعلولات الى
غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم
تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن
لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب
بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند
الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله
انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية
ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول
فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول
بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب
الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علله فلا يجب به شيء من آحاد السلسلة فلا يوجد آحاد السلسلة
لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها يجب بها آحاد السلسلة واما انها هي طرف
للسلسلة فلاستناد آحاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى

لكون

ليكون وسطا طرفه فيلزم انتهائها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها او هو خلف مح الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملتين قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم ينفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيهما من مع قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصول منها خمسة احاد مثلا الاخرة جزء من الجملة الاولى الغير المفصول منها تلك الاحاد وانقص منها بعدة تلك الاحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك و الثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص اي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيها هف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان او اما متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمتساوي فرع ملزومه للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال اللاتناهي مط اذا انضبط الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومرتبا او لا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لم ينضبط الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخر يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما وبان مقدورات الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبط الوجود من مقدورات الله تعالى ومعلوماته ليس الا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما انها لا تقف عند حد واما الحكماء فيخصونه بالجمع المترتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة معا في زمان وكان بينهما ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق الاحاد بالاحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع احاد احديهما بازاء

احاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعهما فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا الايام اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب لجواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لا محالة وتبضح ذلك بتوهم التطبيق بين جملتين بين اعداد الحصى فان في الاول تطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الاخر بخلاف الثاني فان اتساق النظام في المترتب يجعله بمنزلة حبل المتصل الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال ان الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منها وبين ما يقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخر فلا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منهما تعين فيه بحسبه اما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتاتى بدون ذلك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم تتكافى السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب وتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء السادس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا طبقناه باول الاولى وفرضنا انطباقه عليه ينتقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس عشر من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان نفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا عليحدة ليلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية

وذلك

وذلك لحصول التميز والتعيين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا
بتعمل العقل عرفت اندفاع بعض ما زعمه الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس برهانا
حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة واما السبيل التطبيقي فلا نعتد بجدواه ولا
تعويل على برهانيته بل ان فيه لديننا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما انطرف الهيا
المتفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة
المأة بغير نهاية وسلسلة الالاف الى لا نهاية وليس يتصحح تحريك اللامتناهي بكليته من جهة اللانهاية
واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته عن الدرجات التي لاحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن
اذا انطبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي
على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته
الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط مادام الوهم او الفرض معملا
للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات
عوفي فاذا انبت اعمال الوهم وانصرم عمل التطبيق انقطع التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد
وعلى تلك الدرجة واقر القدر الزايد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى
حيث اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من اوساط
انبتت حبال تردده وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة ينتقل ويتردد
في الاوساط مادام الفرض معملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض واحد متضمن
جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصح ذلك التميز
الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن مرتبته الى اخرى فان
التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبديل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت
للجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى لا مع الاول من الاولى وهكذا فتثبت جدا فان
قلت فلم لا يكفي في الترتيب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان
الماضيين وجود كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق فان التميز و
التعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان
التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي
فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق وبين

المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه في التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذي يفرضه
العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف ليس لرفع اليه وفي المترتب الغير المجتمع لرفع اليه هو الترتيب
الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب
التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا هو انه لا بد في
الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الاحاد في وقت واحد من الاوقات لا في الخارج كما هو
المفروض ولا في العقل لامتناع حصول غير المتناهي في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج
ان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود
المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون وجود شيء من اجزائه لا يقال في امتناع وجود
الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر لجواز ان يكون وجود اجزائه في زمان
الكل لا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود
المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل
هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب مما ضبطه الوجود كما
من الاشارة اليه فان قيل ليس وجودها في المبادي العالية ويكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير
مجزوم به هل هو بصور ام لا وبصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعني علم المبادي
بها مجزوما به فلا يكفي في النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان كان المعلوم بها مترتبا
اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتاخر الا في علم الباري تعالى بالاشياء عند الشيخ على
القول بالحصول فانه على ترتيب سببي ومسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد
الحقيقي لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماته غير متناهية مع كون معلوماته غير متناهية وعدم
عزوب شيء من الاشياء من علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيلها فان قلت
اليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم واثبته في كتاب القبسات
واليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابي الشامل للماضيات والمستقبلات دفعة واحدة
على ما هو مختارك موجبا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذه الوجهة لا محالة قلت لا اما العلم
الحضوري فان معناه على ما استعلم انه هو انه يعلم كلا في وقته بمعنى لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى او
لم يات بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والآن نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط
بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص مجرده تعالى وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيدا

بوجود مختص بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا يستلزم اجتماع معلولاته في ان

من الانات او وقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا تحقق فلا

يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا فيه

الا في مطلق الوجود فان الشئ الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر

انخلاعا له عن زمانه المختص بالوجود به ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظة بما هو متلبس

بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد على ما هو شان وجود

الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري

فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين و

الاثنين على الثلثة فهي على الاربعة فهذا ليس بشئ فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من

حيث عروض العدد له وليس لشئ من الاحاد ما يوجب عروض مرتبة معينة من العدد له الا بخصوص فان في

احاد الثلثة مثلا لا يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما او عروض

الوحدة للباقي بخصوصه فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على

ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقي على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم

وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد

بعينه للاسقاط والبواقي للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو منقطع لا محالة

فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا شك في ان وقوع

كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض

ذلك الممكن واذا حينئذ يظهر الخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا

لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده لكنه

فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ليكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتيب كما

عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث مما

استخرجه المص من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وتقريره انا

نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي

العلية والمعلولية لان الشئ من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فحصل سلسلتان متغايرتان

باعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا

تعلّ العقل وملاحظة انطباقها يوجب الحكم بتناهيهما لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة
على المع فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على مع علتها المتقدم عليها بمرتبة وذلك
لخروج المع الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومع منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة
فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة
على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون مع من تلك
المعلولات منطبقا على علة فلا يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة
تكون علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اى الحكم
بالانطباق باعتبار النسبتين اى العلية والمعلولية هنا حال كونهما بحيث يتعدد كل واحد منهما
باعتبارها يوجب خيرا تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى اى
المعلولية من حيث السبق اى من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد
كل واحد منها باعتبارها اشارة الى عزل المع الاخير في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان
وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك على
المحقق الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق
كل واحد من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان
التطبيق وذلك لكونهما منطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتعاقبات ايضا دون
برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المص في نقد المحصل حيث نقله في مبحث حدوث الاجسام ثم
قال بل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك لو انها
كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة يكتفى في عليتها ومعلو
على هذا الوجه لابد لها من علة خارجة عنها سابقة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير
المتناهية لئلا يفوت السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم
العقل حكما كليا اجماليا وهذا قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي وهذا
نظير مثل ما سبق ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه
وغيره ثم يثبت بيان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون في برهان السلمي ان كل جملة من الزيادات
لابد ان يكون في بعد فوقها فيلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها
ومثل ما سبق في برهان الوسط والطرف هو الذي قرره الشيخ في الشفا ومحصوله ان كل ما هو مع

وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلوله والاخرى علة له فلو تسلسلت
العلل الى غير النهاية لكان السلسلة الغير المتناهية معلولة وعلة لكون كل واحد من آحادها
كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات
ومركبة منها والمتعلق بالمحتاج اليه لا يكون واجبا اذ لا بد ان يكون معلولة لعلة
مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو
وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه محال فيرد
عليه بانا نم ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا نم كون كل
الاحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيرد في دفعه
ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية
وحكم الاحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وشبهة
منه الى غير ذلك مما لا ينضبط لكن الشان كما قال المحقق الدواني من بداهة الحكم الكلي ولا
يتضح فيه جلية الحال الا بترك الجدال وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولي
الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدء والمعاد وتقريره على محاذاة
ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي علة خارجة عن احادها
وذلك لانها اعني تلك الجملة بمعنى نفس احادها بالاسر بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكل
هيئة خارجة عنها موجودة لكون كل من احادها موجودا وليس شئ منها بمعدوم وعدم الجملة
لا يكون الا لعدم شئ من احادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من احادها بالضرورة
ومما ينبه به على ذلك انه لا يصدق على شئ من احادها انه جملة وكثير ومتعدد داخل فيه كل واحد
من الاحاد وما يرادف ذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه جملة وكثير ومتعدد داخل فيها
كل واحد من الاحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود علتها غير وجود كل واحد من
احادها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود كيف يتاتى هذا
وانما يجب باحادها واما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن
بالضرورة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لعلتها فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شئ
واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشئ
على نفسه وهو مح لا يق لا يلزم من عليته لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب

بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت
منا سابقا ان ما هو جزء العلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المعلول المركب هو
مجموع الاجزاء وفرق ما بينهما وقد بيّنا هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة
الاجتماعية بخلاف الاجزاء بالاسر اذ ليس بمعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما ههنا
فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي نفس العلة التامة يعتبر في
كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه علة اللاحقة معلولا للسابقة فهي عين مجموع الاجزاء
التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتامل جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة
ههنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المع واما
ان يقتضي علة هي بعض الآحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها
معلولا بل كل واحد من الاحاد يفرض ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد اولى
بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للآحاد الذي هو ادخل في كون الشيء علة للجملة فان علة
الجملة بالحقيقة علة لآحادها اولا ولما كان كل واحد من الاحاد معلولا له علة فكل ما فرض
علة يكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ لنفي علية البعض و
قد علل ذلك في المبدء والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما فعله المص واما
ان يقتضي علة خارجة من الآحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه
العلة الخارجة علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان
جميع الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو
وجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان
علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو مح كما مر وانما لزم كون العلتين مستقلتين
لان العلة الخارجة لا بد ان يكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة
للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايض والا يلزم عدم استقلال الخارجة
وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الآحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية
وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهائها اليه هذا
هو تقرير ما ذكره في شرح الاشارات وتوجيهه وشرحه والى هذا الوجه اشار المص ولما كان
هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المط ومن الاقسام الباطلة

قال

فتمان ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اى مجموع
السلسلة المفروضة التى هى موجودة لا محة لكون كل من آحادها موجودة محتاجة الى المؤثر
لكونها ممكنة لكون كل واحد من آحادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في
هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشئ مؤثرا فى نفسه وعلله لان المؤثر فى الجملة يجب
ان يكون مؤثرا فى جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وايضا الكلام فى المؤثر
التام اعنى العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محة فلو كان المؤثر
بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب
فكيف يجب الجملة بشئ هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة وهذا القول اعنى قوله ولان
المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية تقدير الكلام ما ذكرنا والحاصل ان
مجموع السلسلة لابد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا
سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزءا للمجموع محال هو كون الشئ مؤثرا فى نفسه وعلله
ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلا فى ايجاد الكل مع احتياجه
الى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظ كل بل يكفى ان يقول والجزء
ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير
الذى ذكرنا سوى الشبهة بما قبل المعلول الاخير وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا
مجموع وجودات آحادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد ومجموع علل الآحاد انما هو مجموع
ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محة لاشتمال مجموع السلسلة على
المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذى هو جزء لمجموع
السلسلة علة فرتبية للمعلول الاخير والسلسلة المبتدئة مما قبله بواحد هى علة للمعلول الذى هو فوق
المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التى يشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل
تلك الاحاد وهو علة للسلسلة والحاصل انا نختار ان المؤثر فى مجموع السلسلة والعلة
التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذى هو مجموع ما قبل المعلول
الاخير ولا يلزم شئ من المحالين المذكورين اعنى تاثير الشئ فى نفسه وعلله وايجاب
الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم او لو تبين بعض من الابعاض للعلية وهذا ما لا مدفع
له فان قيل فى الدفع عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقى

يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسرها لايبقى شئ منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالكلية
لامكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان يستند ليصير موجودا فلابد له من علة يستند بها
تطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون شئ مما فوق الحد الاخير لجواز تطرق العدم اليه
ولاشيئا من اجزاء السلسلة كان بل يجب ان يكون خارجة عن الممكنات فكان رجوعا
الى الدليل الاول المخترع للمص كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل هو
الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن
المص ذلك من الدليل المشهور للقوم فليتدبر ثم ان على بطلان التسلسل براهين
اخرى غير ما ذكره المص ههنا فمنها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها
برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره
انه لو ترتب حيثيات او امور الى غير النهاية لكانت لا يخلو اما ان يكون ما بين كل
حيثية من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضت منها لا
متناهيا او غير متناهيا فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان
يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها كمعلوليته وعليته وهذا حكم اجمالي
حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد كما
لو قيل كل واحد من ابعاض هذا الذراع دون الذراع فمجموعه دون الذراع بل من
قبيل ان يقال ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه
على الاستيعاب الشمولي دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع فليتفطن
وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية
اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان
الترتب وتقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من
آحاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة ترتب من العلل والمعلولات و
كانت المعلولية مستوعبة لاحادها على الترتب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من
فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد باسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة العلل والمعلولات لكانت
كل واحد من آحاد السلسلة لم يتفرد ولم يوجد ما لم يتفرد ولم يوجد قبله واحد آخر فاذا

كان

كان كل واحد من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شئ آخر قبله كانت الآحاد بأسرها لم يدخل في
الوجود ما لم يكن شئ آخر موجودا قبل الجميع والآفمن اين يتقرر شئ في تلك السلسلة حتى
يتقرر شئ آخر بعده وذلك ظ عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها
بعض المتأخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدء فهو متعين للاولوية
وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين كل من آحادها لمرتبة خاصة من المراتب
العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدئها عدة مترتبة متناهية كعشرة
آحاد مثلا كان اول تلك العشرة اول آحاد كل السلسلة ايضا وما كان اوله اولا يكون
حادي عشر فيزيد عدد الكل لا محالة ويجب ان يوجد به مرتبة عددية لم يوجد في الفرض
الاول البتة ولم يوجد في المبدء كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في
جانب الآخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال هذا البرهان وان شبه برهان التطبيق
لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان
كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه
يحكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص
مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساوياه او يفضلان
عليه او ينقصان عنه بمقدار متناه ولا اخالك شاكا فيها كسابقتها وبعد تمهيدهما نقول
لو وجدت سلسلة غير متناهية يكون لها مبدء يتعين ويترتب آحادها فيها الآحاد الواقعة
في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الآحاد الواقعة
في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة
او لا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في
الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا و
لها مبدء فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة
الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو مح وما يستلزم المح فهو مح ومنها ما لو وجدت سلسلة
غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الآحاد
يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او
باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة لم يوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته

فيوجد بين مرتبة الذي لكل سلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية ان لم يكن مترتبة ايضا ومنها لو وجد سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى على قسمين متساويين فكان زوجا اذ لا نريد الا المنقسم بمتساويين فقط واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من الضعفين يزيد على الاخر ولا يصلح للتضعيف ولو كان السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها مقطعا حتى ينقسم بقسمين كل منهما غير متناهية من جانب واحد ولا يلزم الخلف فيهما ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتساوى كل عددين غير متناهيين كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية فاذا جعل احادها من مبدئها على الترتيب بعد العشرات استوعبت هذه العادية تمام الاحاد وكذا لو عد بها المائة فيتساوى العشرة والمائة لتساوي مسطح عدد واحد فيهما قال وهذا قريب لماخذ من برهان التطبيق ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل عدد يكون له نصف والتسعة من احاد مترتبة فما لم يحصل نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من الضروريات الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجد سلسلة غير متناهية وكانت لها مبدأ يوجد فيها احاد فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل من واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف لسلسلة فلعدد السلسلة نصف البتة وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من احادها المترتبة ماخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول يوجد اولا محصورا بين حاصرين فهو متناه فكذا كله وهو المطلوب انتهى في اكثر احمال المناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير والعالم الخبير

المسئلة الرابعة

المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود
ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله وتتكافى النسبتان اي النسبتان
والتاثير بقرينة ان كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
بمعنى ان وجود الفاعل يكافى وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية
في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافى عدم المفعول اي اذا تحققت
الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود
الفاعل لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل
من حيث هو فاعل لانه حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود
المعلول وعدمه وان عدم الفاعل فالعقل يحكم بان مع انعدامه يلحق مع انعدام شيء من الفاعل
لا اثر لمقارنة شيء اخر معه في انعدام المعلول بل هو كاف في انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان
العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول
كلما يتوهم من حصول من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا
التكافى العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كفو المعلولية لا تقدم لاحدهما
على الاخر فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم
المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذات المعلول
وبانها ارتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان
وهما متكافيان في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وفيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم
والتاخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا
اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له واليه اشار بقوله والقبول والفعل متنافيان
مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة بان
يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا
فان مع اختلافها لا يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحدى الجهتين غيره بالجهة الاخرى
مختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك التاعى على منافاة الفعل والقبول هو ان
النسبة اي نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب
والامكان متنافيان فلا يجتمعان واليه اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلا من

من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع
ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معًا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والا[مكان]
واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك
في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه وما قيل من انه
لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى
شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض
باختيار الشق الثاني فنقول ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن
الفاعل هو الذي بمقتضيه يجعله واجب الوجود والحصول لكون الوجود منه بخلاف
القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له الا استحقاق وجود المعلول
فيه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى قولهم نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من
جهتين وما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية
فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على
فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي
فاعلا للشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها
يستحقه فلا يمكن ان يكون بها القابلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لا بد له من وجوب
سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لزم
كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب
والامكان بعينه بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوماهما اعني الفعل
القبول سواء كانا بمعنى الفاعل والمفعول والاسب بقواعد الحكمة والاشد انطباقا
على قوانين التحقيق ان يقال في الاستدلال على هذا المطلوب ان الفاعل لا يتعرى في حد ذاته عن
مفعوله فمفعوله واجب ثابت له في حد ذاته سواء صدر وانفصل عنه او لا فنسبته اليه
الوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته يتعرى عن مقبوله النسبة والا

امشع فبوله فهو اعنى المقبول بالامكان مع لقابل فى حد ذاته سوا قبله او لم يقبله
فهما اعنى الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد هو القبول عن العجز وبقوله هو
القبول الانفعالى فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه وان يصدر عنه ما يتصف به
وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور
معقولاته تع قائمة به وصادرة عنه مع مبالغته فى نفى اجتماع القبول والفعل وهذا
معنى ما صرح به فى التعليقات وغيره من ان عنه وفيه من البسيط شئ واحد فليتحفظ
به ومنها انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمع ان كان المع محتاجا الى العلة لذاته و
مهيته لئلا يلزم كون المهية محتاجة الى نفسها والا اى وان لم يكن المع محتاجا الى العلة لذا
ومهيته بل كان الاحتياج فى تشخصه فلا اى فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة
عليحدة قد بسط القول فيها الشيخ فى الهيات الشفاء فى فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية
فلننقل بعضا منها لكثرة فوائده وعوائده قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه
فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن
والفاعل الذى يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه اولى واقوى فى الطبيعة التى يفيدها
من غيره وليس هذا المشهور مبين ولا يجب من كل وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود
والحقيقة فح يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد ولنعد من رأس فنقول ان
العلل لا يخلو اما ان يكون علل المعلولات فى نحو وجود انفسها واما ان يكون عللا
للمعلولات فى وجود اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثانى تسخين الحركة وحدوث
التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم عن العلل والمعلولات التى تشابه
الوجه الاول ولنورد الاقسام التى قد يظن فى الظ انها اقسام فنقول قد يظن فى الوجه
الاول انه قد يكون فى ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك ولم يقبل مثل النار فانها
يعتقد فيها فى الظ فتكون مشابهة لها فى صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازيد
والانقص وهى مساوية فى العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل
عن الصورة المساوية لصورته عنه ايضا والمادة مساوية فى التهيؤ واما كون المعلول ازيد فى المعنى
من العلة فهو الذى يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد فى الاشياء المظنونة عللا ومعلولات
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد وهب ذلك

خروج الشيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببًا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد من العلة معًا فتلك الزيادة تكون معلولة الامرين لامعلولة امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وأزيد من المعنى الذي هو الزيادة فان شك هذه الظنون الى ان يتبين حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى في العلة والمعلول متساويين في الشدة والضعف فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لامحة في ذلك المعنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر فيزول اذن مطلق المساواة لان المساوات بقي في الحد وهما من علة جهة ماهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلولا فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولا من الثاني ولم يكن الثاني فيه الا منه فظهر من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يتساويا باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والانية فان استحقاق الوجود هو من حيث الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا فيه اذا كان المعنى نفس الوجود فيفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا تغفله وهو ان العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طبايع المعنى فيه نوعية ومهية الذاتية توجب ان يكون معلولا في وجوده لطبيعة ولطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعية لامحة اذ كانت علة له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدًا اذ المطلوب علة ذلك النوع بل تكون المعلولات يجب عن نوع غيرها والعلل يجب عنها نوعها ويكون علة للشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعنى فقط وقسم منه يكون المعنى ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطي لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا عني من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض كالاب للابن لا من جهة ما هو اب وذلك ابن

ابن من جهة

بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول معلولا بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة واشار اليه بقوله ولا يجب صدق واحد من النسبتين على المصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة لشخص اخر بحسب ذاته وماهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والعرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لتناهى الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجدة لشخص اخر منها فانما يتصور ذلك بان تكون النارية التي في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلة الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النار لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النار كانية والفرض ان النار لناريتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان تكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في المعلولات وقد دلت اكثر البراهين المذكورة لابطال التسلسل في العلل على ابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل انما يلزم ذلك لو كانت هذه النارية لناريتها علة لتشخصها فلا يلزم ذلك فانما لا يذهب الوهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون مشخصة هذه النار علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لتشخصية تلك النار لا لناريتها الكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواقع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي يظن كونه علة له بشخص اخر اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس شان العلة هذا فظهر ان ما يفعله ليس الا الاعداد لا الايجاد فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى قوله ولا استغناء عنه بغيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد على شخص اخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليست نار اقدم في ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك فهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس بعضها

٢ لكانت هذه النارية صح

فذلك الحكم

اولى

اولى من تحصيل العلية وهذا معنى قوله ولتكافؤهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها

مع المعلول والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنتفي وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا

معنى قوله ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على

فساد الوهم المذكور والا فقد وجب التخالف بين العلة الذاتية ومعلولها انفا ومنها كيفية

صدور الافعال الاختيارية عن النفس الحيوانية وبيان مباديها وهي اربعة التصور والشوق

والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل منا اى صدور فعل جزئي منا لان الصادر

منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي لا محالة يفتقر الى تصور جزئي اى الى تخيل ذلك الفعل الجزئي

لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما يتوهم ليلزم من توقف وجوده

على تصوره الجزئي دور وانما يفتقر الى تخيله لتخصيص الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي

جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال والى شوق اى ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله

من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا الى طلبه او جلبه ويسمى شهوة اذا

كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير ملائم كذلك الى دفعه

كذلك الى دفعه ومنعه ويسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد ولذلك

تسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعني الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد

يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة

فان قلت لان الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الارادة

غير ضرورية في كل فعل بل في الغالب قلت المنتفي هنالك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من

اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من

العضلات ليقع منا الفعل متعلقا بالحركة وثم هذه لتفاوت ما بين المرتبتين حيث كانتا

احدهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة

بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير

ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية

المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك

الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة

كلية قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا

ثم انه

ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد فقطعها ثم يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات معدة لحركة اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات والارادات هكذا متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله والحركة مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة صفة للسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها اى اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي متعلق بها تعلقا تدريجيا بحسب افتراض الاجزاء فيها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة ولم نفرض ولم يخطر ببالنا احد من حدودها في اثنائها وذلك لقلتها كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنا فاذا خطر ببالنا احد من حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوز الى اخرها انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين يتعلق كل واحد منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما يخطر ببالنا من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه لا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبدأ تدريجي كما نقله عن الشيخ لكنه يجب ان لا يكون الخطور بعدد الاجزاء الفرضية الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانفراض الى الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذي نقول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع

وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها و لا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات

عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا يفصل لا يتعدد تلك المشا والحركة

احيانا

احيانا لا ينافي علمي عدمها الآن ذلك ... هو الغفلة من حد مفروض في نهايات تلك الاجزاء وخطورها عند ... احد انغم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا فليتدبر هذا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به عليه على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته انه قد يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما للغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان يقتضي ذلك صورا غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تتصور التخيلات والارادات ووجه عدم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الايراد الى ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل قطعا كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا يحتمل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر لا بد له منه وعليه لا محالة بل المتحرك بالاختيار في مسافة يقصد غالبا الى اصدار هذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك اظهر المعنيين المعلوم لكل احد والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية وان كان امرا واحدا شخصيا لكن تختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان تصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفا في فصل ان المتحرك القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسبة وكل شطر منه مختص بسبب وانه لا ثبات له ولا يجوز

مكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر صح

للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال نقول لا يجوز ان يكون مبدأ الحركة القريب صح

ان يكون عن معنى ثابت لشيء وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل
الاحوال الشتى ولا شك ان يحتمل المسافة اجما لا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لابد
من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من الخطوات التدريجية ومنها انه يشترط في صحة
التاثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام
الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على وجوده ووجوده
محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق
بل ما كان ملاقيا لمادتها او ماله وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء
اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود
الوضعي في الوجود والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود اخر بينه وبينه قرب خاص
ووضع مخصوص ولا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف
الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود
اخر من مادة او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود اخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان
يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع في غيره على
كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما
لم لا يجوز ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك بين التاثير والتاثر
وذلك لان الفرق انما هو القوة والضعف في الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس
الناطقة عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة
اليها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في الفعل والتاثير فلا استحالة ايضا في تاثرها عنها
بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة تقتضي امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون ما يؤثر
مختصا بمحل معين حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر و
واما ان لا يكون كذلك فلا تكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول
القوة النارية فانه لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في
تلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان قربه الى ذلك اكثر كان حصول السخونة
اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في
ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس

تأثيرها في غير ذلك المحل مرتبا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون

وعند ذلك نقول لتلك القوة انما تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني

بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر الاثر منها فيه واما القوة التي لا

يتوقف تاثيرها وفعلها الاعلى كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ونكون افاضته

غير مخصصة لشيء من الاجسام فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق لشيء ما من الاجسام لا في

ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجرد مفارق

وعند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات لان القرب

والبعد مع ما لا حيز له ولا مكان له محال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا

تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام

وعند هذا بطل شك من يقول كما ان الجسم لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد فوجب ان

لا ينسبوا وجود الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون

الاثر ممكنا فمتى تحقق ذلك الامكان فاض الاثر عنه واما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي

فيها كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب مخصوص من محل القوة الجسمانية

وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار عليه واعلم انه انما قال المص ويشترط

في صدق التاثير على المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تاثير المقارن نوع

لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع فقط بل ان يجعل ذلك

قانونا نفرق به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما اشتبه بحيث يمكن استناد الاثار الى

المجرد والمقارن بحسب الظ كما في الاثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على المبدا المجرد والمبدا

المقارن وكما في المبدا الاثار الصادرة عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة

فزعموا استنادها جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى لسخين النار وتبريد

الماء الى غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو

محل التاثير بحسب الظ وبين المتاثر فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون

بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التاثير على المقارن اي ان يصدق على

المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بحيث لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي

يظن كونه مؤثرا في ذلك الاثر فلا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون

اثاره متناهية واشار بقوله والتناهي عطف على الوضع اي ويشترط في صدق التاثير

ولا تكون تلك القوة

ويرجع الاثر ايضا على ذلك المقارن انه مؤثر صح

على المقادن الشاهي فذلك قانون آخر فكل مقادن يظن كونه مؤثرا في مخصوص فما لم يعلم
كون اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر وليس مؤثر ذلك الاثر ولو علم
كون اثره غير متناه يجزم بان ذلك المقادن المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر
الغير المتناهي بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقادن وذلك لوجوب كون تأثير المقادن
متناهيا كما استدل عليه ومن اجل عدم لتفطن لما ذكرنا من امر القانونين تحيروا في هذا لعظم
فقال المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه
على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم
للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غيره غير ذلك
مما لا جدوى له ثم ان المصنف قدس سره قال في شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او لشئ متعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض
الكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولا تناهيه والمقدار بعينه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير اعني
تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب
الانفصال والشئ الذي له مقدار كالجسم او عدد كا   العلل التي يصدر عنها عمل
متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فيفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب
مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة
العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته
فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها
في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من
ذلك ان يقع عمل الغير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على
الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي
زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع العمل الغير المتناهية
في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة
تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير متناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة

وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض الكم المنفصل صح

وفرض النهاية واللانهاية فيه ظ اما الذي يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التي صح

كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة صح

والثانى بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله بحسب المدة والعدة والشدة

التى باعتبارها يصدق التناهى وعدمه الخاص اى عدم التناهى عما من شانه ان يكون متناهيا

على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع فى الاستدلال على وجوب تناهى تاثير

القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود اما الظهور بطلانه حيث

يستلزم وقوع الحركة فى اللازمان وذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة ممكن التنصيف

بالامكان الوقوعى بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا

واما العدم فساده وذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة فى القلة الى حيث لا يمكن با

الامكان الوقوعى تنصيفه وتجزيته ولما كان كل قوة جسمانية يفرض تحريكها الجسم فتحريكه

ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخلو اعم فى ذلك عن ان يكون محل لتلك القوة اولا فان

كان محلا لها فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب تناهى كل منه

على حدة فقال فى الاستدلال على تناهى القوة القسرية لان القسرى يختلف باختلاف القا

ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره فى شرح الاشارات هو ان الجسم

لا يمكن ان يكون الا متناهيا لوجود تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدء

مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانى او بحسب العدة بالقوة فان عين المسافة

لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة

واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثانى اكثر

من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالف لطبيعة القاسر من حيث هو

ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل

طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة ا

فاذن انما يكون تحريكات الاصغر اكثر من تحريكات الاعظم ولما كان مبدء التحريكين وا

بالفرض وجب ان يقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الاخر الذى فرض الا نهاية فيه و

النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غيره

فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء القوة التى فرض كون تاثيرها غير م

فقوله مقابله اى مقابل المبدأ اى الجانب الذى فرض غير متناه ثم قال فى الاستدلال

تناهى القوة الطبيعية والطبيعى يختلف باختلاف الفاعل لتساوى الصغير والكبير فى ال

فاذا تحرکا مع اتحاد المبدء یلزم التناهی و تقریره بعد ما مرّ من وجوب تناهی الابعاد یستدعی
تمهید مقدمات الاولی ان الجسم من حیث هو جسم لما لم یکن مقتضیا للتحریک ولا یمنع عنه
بل کان ذلک لحله بل کان فی ذلک الی فاذن کبیره و صغیره اذا فرضنا مجردین عن تلک القوة
کانا متساویین فی قبول التحریک والا لکان الجسم من حیث هو جسم مانعا عن التاثیر
ان القوی الجسمانیة المسماة بالطبیعة اذا حرکت جسمها ولا محالة یکون ذلک الجسم خالیا من
المعاوقة والا لم یکن الطبیعة طبیعة لذلک الجسم فلم یجوز ان یعرض بسبب کبر الجسم و صغره
تفاوت فی القبول لما مرّ فی المقدمة الاولی بل ان عرضت تفاوت فهو بسبب القوة
فانها تختلف باختلاف کما یاتی و من هیهنا یتبین ان التفاوت کما کان فی الحرکات
القسریة بسبب القوابل لا غیر فهو فی الطبیعة بحسب الفواعل لا غیر الثالثة ان القوی
الجسمانیة المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والکبر و تتناسب لکونها حالة
فیها متجزیة بتجزیها و هذه المقدمات قررها الشیخ فی الاشارات و شرحها المص کما ذکرنا
ثم نقول مطابقا للاشارات و شرحه لا یجوز ان یکون فی جسم من الاجسام قوة طبیعیة تحرک
ذلک الجسم بلا نهایة لان قوة ذلک الجسم اکثر و اقوی من قوة بعضه لو انفرد لما مرّ فی المقدمة
الثالثة و لیس زیادة جسمه فی القدر یؤثر فی منع التحریک حتی یکون نسبة المتحرکین والمحرکین
واحدة فانه لو کانت المعاوقة فی الکبیر اکثر منها فی الصغیر مع ان القوة ایضا فی الکبیر
اقوی منها فی الصغیر لکانت نسبة المتحرکین والمحرکین واحدة لکن لیس کذلک لما مرّ فی المقدمة
الاولی بل المتحرکان فی حکم ما لا یختلفان والمحرکان مختلفان لما استبان فی المقدمة الثانیة
من کون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرک کل القوة کل الجسم الذی هو
محله و بعض القوة بعض الجسم الذی هو محله من مبدأ مفروض کل منهما حرکات بغیر النهایة یجب
ان یقع التفاوت الواجب بینهما فی الجانب الذی فرضناه غیر متناه فیلزم تناهی الابعاد الاول
و یلزم منه تناهی الاکثر ایضا لکون التفاوت بینهما بقدر متناه و ان لم یحرک کل منهما حرکات
بغیر نهایة بل کانت حرکات البعض متناهیة کذلک ایضا کما لا یخفی و اعلم ان المص اکتفی فی الدلیل
الاول بوقوع التفاوت فی الجانب المقابل و لم یشر الی وجوب تناهی الاکثر و فی الدلیل الثانی
اشار الی ذلک بقوله فیلزم التناهی اقتدا بالشیخ فی الاشارات حیث فعل کذلک و وجه المص
ذلک فی شرحه بان وقوع التفاوت فی الجانب المقابل و وجوب تناهی حرکات الاقل کان نخلفا

في الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضا
تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين هذا
ثم ان المحشي قدره قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم مما اخذ مما استعمله الشيخ
فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالعرض جسمين مختلفين لوجب ان
يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهيا بالقياس الى احدهما بعد ان فرض
غير متناهية هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير
جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص
شاولا انما يجري كلا منه لم يتم برهان الاعلى امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة
في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه الحالة في الاجسام كالطبيعة
والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام
البسيطة والتحريك بالطبع لذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه شاملا
للتحريكات الصادرات عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلوا
عن معاوقات تقتضيها طبايع بسائطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما الية لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان
المشتمل على حصول مقصوده هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على
الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع
احدهما واجاب عنه المحشي قدره بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها بانه
المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه على التجريد بان اخذ القوة
بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تلقوه
بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال المحشي القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب
الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احدهما وقال
المحقق الشريف في ذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان
يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته

الحجة السابعة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا

[illegible]

الكثر قطعا

قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في الشدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قال وتوضيح ان
الكلام في قوة غير متناهية في المدة والعدة واللازم منه ان يتفاوت الحركات في الجانب
المقابل للشدة المفروض في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا
فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما اخر في زمان غير متناه وفرضنا
انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن
هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوي
التحريكين فاذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء
غير متناهية ثم اتحد عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق
ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه
لا جزء له بالفعل فاذا جزئ الى الاجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل
لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قد لم سيد المدقق
من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يساوي
جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير
المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم في
اللاتناهي لكن اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المص في
الجواب الا ترى انه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في
الطول بشدة حركة الاصغر فكلام المص هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة
فاذا فرضنا ان قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا او حركت بهذه القوة
الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في جانب المقابل للشدة
اعني جانب عدم التناهي ووقوع التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها
فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ومن هاهنا يظهر اندفاع
ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان
حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك
لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من
الحركتين صادرة عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة من احدهما بازاء واحدة من الاخرى

كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية

بخلاف ما نحن فيه بعد ذلك الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد فيه
من وقوع التفاوت فيكون لا محة في جانب اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لا يجوز
ان يكون قوى الحسيتين اذ لينه لا يكون لحركاتهما مبدء فلا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه
بان فرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبرا من نقطة واحدة من اوساط المسافة كاف
في اثبات المطلوب لاختفاء في مكانه وان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة
ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها من
اخرها الى اولها فالذي في قوة الحركة التي لا ابتداء لها كان في قوة الحركة من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية
له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل
الكلي غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة
الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكذا
في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بقدم الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازدياد ها كل يوم على تناهيها ارد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
فللقائل ان يرد هذا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث التي تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه
تلامذته هذا السؤال فاجابوا بان المحكوم عليها هاهنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل فان من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول انه
انما استدلوا على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال
وح يعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو
من الامام لان الاستدلال بالعكس نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء
لان طبيعة المقسور عائقة عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا بد
تعلقه مستند للتناهي بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهم المسئلة الخامسة

في الاشارة الى بعض احوال المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصورة بقوتها انما تتحصل بالصورة الحالة فيها المقومة لها فلفظ المادة مشترك بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب ~~عنى الاينو~~ والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وانها ما صارت الان فعليتها ليس الا انها قوة مستعد لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصير بها متحصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شيء اخر فيه فان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء اخر فيها قلنا لا نم المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا في وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها في وجودها قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل اليه في الوجود قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحيزة بذاتها في وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها في قبول ما يلزمها من الاتصال والانفصال ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده لا محذور قابل له اي للحال وبالقياس اليه ومادة اي علة مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وقبوله اي قبول المحل المذكور اي قابليته واستعداده للحال ذاتي فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه يمكن هنهنا ان المادة قد يكون قابلة لشيء وغير قابلة لاخر ثم يصير قابلة لذلك الاخر فيعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم يعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكسبها باعتبار الحال يعني ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو امر القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا عن المقبول

الفرق بين الهيولى والعلة المادية والصورة ...

بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي كذا لفظ الصورة مشترك

فان الاول عرضي

ثم تصير قوميًا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد
النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيًا للمادة الاولى
بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية
والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور
اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد
الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة بل هذه الاستعداد قد حصل
لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا
استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا
فالذي يزول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما
يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا
اشكال وهذا الحال المقوم لمحله صورة اي علة صورية للمركب وبالقياس اليه وجزء
لمحله اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقياس الى محله الذي هو الهيولى وا
عبر عن الصورة بهذه العبارة لما قرر في موضعه من ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى
وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى وال
الصورة منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما يوهم ظاهر العبارة وذلك لما سيأتي
ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما سنشرح هنالك وهو اي
الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحد اي لا يكون للهيولى صورتان
مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنى عن الاخر وا
فالمجموع مقوم واحد صورة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا مقومة
للهيولى لكن بعد التقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت
الهيولى ذكرها المصنف هنا على سبيل الحكاية ومعنى انه على تقدير ثبوتها وعند
القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينه وبين ما سيأتي من نفي الهيولى في هذا الكتاب
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل
الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل محرك يصدر عنه
بالعرض لا بالذات فانه يريد به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما

ما بالظن

بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي لاجلها
وجود شيء مباين لها وقال ايضا واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد
يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء
في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يقصد بها دون [illegible]
وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضي به فلانا فيكون رضاء فلان غاية خارجة عن
الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضاء ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء و
المتشبه به من حيث هو منشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر من تضاعيف
ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتأدى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل ومتأخرة
عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون الشيء غاية علة له
هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية
لا مجرد وهي في كونها علة يحتاج الى صورة الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية فلا فعل
ومن هاهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها
الخارجية معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا
كما قيل معنى قولهم اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في طبيعيات الشفاء الفاعل من جهة سبب للغاية
وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة
لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان
وفرق بين الماهية والوجود كما علمته والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في
كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة والى هذا اشار بقوله والغاية علة بماهيتها
لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود
الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول معلول له بلا
الواسطة فان قلت غاية الحركة قد يكون نهايتها وقد لا يكون كلقاء الحبيب على ما سيأتي
فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم
يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات
فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى فظاهر انها لا تترتب

والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك

على وجود المعم اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعـ لان الفاعل الذي
يفعل الغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد ان
يكون وجودها اولى به واليق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود في
منه تلك الاولوية الثاني من حيث انه يتم بتميته تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في
فاعليته ولما كان تعـ تاما بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فاذن لا غاية لفعله بل هو
فاعل بذاته هذا ما ذكروه ويمن ذلك يظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود
كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله تعـ
والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل الغاية
فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق الغاية عليه لا انها غاية حقيقة كما ذكره المحقق الشريف
يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد
اما الاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت أليس افعال الله تعـ عند الا
معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة
لفاعلية الفاعل تعـ ويعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال مما يجده الله
ويحكم من يصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وا
يطلق عند الحكماء عليها بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة
الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله
واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان اراديا او طبيعيا غاية والمتحصر
الحكم بالاراديات وبالجملة فان في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه يجب ان
لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير او م
خير او الشيخ في دفع هذه الشبهة قال في الالهيات الشفاء بهذه العبارة واما بيان ا
فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو ا
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
الابعد من ذلك فهو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل النطقي صورة تحركت القوة ا
الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في
او التفكر هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه يتو

الى

اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما
ذجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك
نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة
ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء الصديق فيشتاق فيتحرك الى
المكان الذي يقصد مصادفته فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه
حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يستعد ان يحصل بعده وهو
لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك بادنى تامل ان الغاية التي ينتهي اليه
الحركة في كل حال من حيث هي هي غاية حركته هي غاية حقيقية اولية للقوة المحركة التي الفاعلة
للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التي
قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت
او فكرية ولا يجب ايضا دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين لك في المثالين
اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي
في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان
تكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الذي لا ينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا
نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدؤها
الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم
تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادي للحركة النفسانية منها
فمنها واجبة باعتبارها ضرورة ومنها غير واجبة باعتبارها ضرورة والواجبة ضرورة هي القوى
القوى المحركة في الاعضاء والشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الاول
له غاية لا بد منها فالمبدأ الذي منه بد قد يوجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدأ
الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكر
كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف
اعني لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان
يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد وضعنا

في الفرق بين العبث والجزاف والقصد والعادة والباطل

ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة
كان لشيء اخر غيره لا محة واذا كان الشيء ذلك يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة
فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او تحصل بعد نهاية الحركة و يكون الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا
عليه فبين انما غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية
المشوقة التخيلية ولا تكون المشوقة بحسب الفكر التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة
ومبدؤها شوق تخيلي غير فكري فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق او التخيل
مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق و ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل
بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق يسمى ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان
وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس يسمى ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل
مع خلق و ملكة نفسانية يسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما
يكون بعد الخلق يكون عادة لا محة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة فهي نهاية موجودة ولم يوجد
الغاية الاخرى التي بعدها و ينحو نحوها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا
كمن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق و لم يصادفه هناك فيسمى فعلا باطلا بالقياس
الى القوة المشوقة دون القوة المحركة و بالقياس الى الغاية الاولى دون الثانية واذا تقررت هذه
هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب و قول القائل ايضا ان
العبث فعل من غير غاية هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية
اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى التي ينتهي
اتفق وما مثل به في الشك من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله
شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكرا فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي
والقوة المحركة فبين ان هذا الفعل بحسب مبدأ المحرك منته الى غاية وانما الانحراف الى غاية بحسب ما ليس
مبدأ المحرك ولا يجب ان يظن ان هذه تصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني كان نفسا
مع تخيل ما الا انه ما لم يكن هناك شوق ما لا محة وطلب نفساني وذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان
او كان ثابتا ولم يشعر به فليس كلما تخيل شيئا يشعر مع ذلك و يحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل
غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر
الى غير نهاية واما الثاني فان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محة اما عادة واما ضجر عن

قوله او ملكة نفسانية الخ ويكتسب الفعل بدليل قوله فيما بعد مع خلق او ملكة محمد احسن

بل الشقي

قوله فيسمى ذلك الفعل باطلا بالقياس الى مبدأ الحركة اي فعل لا غاية له بعد حصول غاية محمد

قوله وما مثل به في الشك اي في الاعتراض محمد

من م

ما لا محة

قوله والمحسّة على ان يتجدد ... اى القوى ...

ما لامنه اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والمحسّة على ان يتجدد لها فعل تحريكيا واحساسيا والعادة لذيذة والانتقال عن الملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية فاللذة هى الخير الحسى والتخيلى والحيوانى بالحقيقة وبى المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم من وراء هذا علل تخصص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط هذا كلام الشفاء والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وانما قيدها بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه الحركة وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر فى المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما مر فى المثال الثانى وح فان لم يحصل الغاية التى هى للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس اليها ٧ والا اى وان حصلت فهو اى الحركة والتدبير باعتبار الخير اما خير ان كان مبدأ الشوق هو الفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق او ملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شىء اخر اليه فعلى هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر فى كلام الشيخ فان العبث فى كلام الشيخ كان هو الفعل الذى يكون منتهى الحركة منه غاية للشوق التخيلى دون الفكرى والجزاف ما يكون امرا خارجا عن نهاية الحركة ولذلك صرح بان ذلك الفعل يسمى جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر فى كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره فقال بعض ما ذكرنا فى المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشى الشريف بعد هذه العبارة واعلم ان المذكور فى المباحث المشرقية والملخص موافق لما فى المتن ومن ثم قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح اخرين فالامام اعرف به منه فما دخره من صحته قوله دون غيره وقد ذكر فى شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه

٧ الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها صح

٢ فاورد الاهتمام على ... ما يطابق كلام الشيخ صح

قوله والجزاف ما يكون امرا خارجا ... غاية للحركة ... الشوق التخيلى دون ... الفكرى ...

قوله فقط لذلك ... المتن كلام الشيخ ...

فى هذا الكتاب بيما عبنا انشى كالفه الشريف وهو موضع تعجبت منها مما اورد على اثبات الغايات

للطبيعيات مما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد فى الامور الطبيعية من قواها وطبايعها

تحريكات وتاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذى الغاية بحيث يحكم العقل

حكما جازما بان تلك الحركات انما كانت لاجل تلك الامور المتادية هى اليها ولا نعنى بالغاية الا

ما لاجله الشئ كما مر وذلك للعلم بان تادى تلك التحريكات الى تلك الامور المتادية هى اليها ولا

نعنى بالعلة تادى ذى الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت

من حبة البر الا البر ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان غير الانسان و

ومن نطفة الحمار غير الحمار الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يختلفان الا

لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة فى حبة البر مثلا متوجهة بتحريكاتها نحو حصول البر فيه

ويترتب عليها ذلك بحيث لا عايق عنه هذا بيان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال

وسنظهر لك فى تضاعيف ما يورد فى دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما تقرير الشك

المورد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان

تكون بوجودها الذهنى علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها ليكون للغاية وجود

ذهنى عندها ولا روية لها ليمكنها ارتياد غاية واختيارها والجواب عنه ان صور الغايات

فى الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هى عند مبادئها العالية من الطبيعة لا عند الطبيعة

وان كانت هى مباشرة للتحريك اذ لم يكن مسخرا العبرة اما اذا كان المبدأ فى الحقيقة غيره على

تسخيره اياه فيكفى كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يؤدى تحريكه الى غاية

على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفسانى بل يكفى ان

يكون على سبيل الاقتضاء الجبلى وقد ذهبوا الى ان للطبيعة شوقا جبليا طبيعيا لتحريكاتها

الى كمالاتها وغاياتها وهو الذى يقتضى حركتها اليها وان لم يكن لها شعور نفسانى بها صرح

بذلك الشيخ فى طبيعيات الشفاء والى هذا اشار فى الهيات الشفاء بقوله وتشبه ان تكون

الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل

التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ فى طبيعيات الشفاء فى جواب للثانى ان الروية

ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذى يختار من بين ساير افعال جايز اختيارها

لكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس

لكونها متيخرة المبدأ هو فوقها وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر

عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية

وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتأمل حال الصناعة فان الصناعة لا شك في انها ملكة

واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت بحيث اذا خطرت الروية بالبال تبلدت

تبلدت الماهر فيها عن التقاذف فيها يزاوله كمن يكتب ويضرب بالعود فانه اذا اخذ يروّى في

اختيار حرف حرف او نغمة نغمة واراد ان يقف على عدد ها تبلد وتعطل وانما يستمر على نهج

واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وتعلمه

انما وقع بالروية واما المبنى على ذلك الاول والابتداء فلا يروّى فيه وكذلك حال بعض

الزالق بما يعصمه مبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا استحضار

لصورة ما يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا انما

تحريكه فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما تحرك بالحقيقة العضلة والوتر فيتبعه تحريكه

ذلك العضو والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى ان يشعر

به حتى ينفعل لشعورها والثاني ان التحريكات الطبيعية لا تنتهي الى حد تقف عنده كما في

الكون والفساد فانه لا غاية لهما يقفان عندها لان بعد كل كائن كائنا الى ما لا نهاية والغاية

الغاية يجب ان يقف عندها تحريك العلة الفاعلية وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفاء

بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو مثل الغايات بالعرض فقال والفرق

بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري احد ثلثة امور اما امر لا بد من

وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية او جزء مثل صلابة الحديد بدحة يتم القطع به واما امر

لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد

من جسم ادكن لا لدكنته لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من

وجود لازما للعلة الغائية نفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد

ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض

الضروري لا الغرض الاتفاقي ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست

هي غايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو

الانسان والفرس والنخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا

ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد اعني كائنات من الهيولى

حتى يتم القطع به واما

لم يكن بد من جسم

ادكن صح

ولما كان امتنع في الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا في
غيرها وشخص منتشر غير معين وهو العلة التامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا
الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص
بالعدد عرضا على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى
الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا
ان الغرض لا تناهي الاشخاص بمعنى غير معين كل شخص وانما يذهب بلا نهاية بشخص بعد شخص
لا الاشياء بعد الاشياء فاذن الغاية بالحقيقة ههنا موجود وهي وجود شخص منتشر ولا
او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص اخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية
للطبيعة الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها عرضا
وغاية لتلك الطبيعة الجزئية التي الخاصية المدبرة لشخص الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة
الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد المدبرة لكلية ما في الكون انتهى كلام الشفاء
الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت للتشويهات والزوائد والموت في
الطبيعة البتة فان هذه الامور والاحوال ليست تقصد ولو كان تأدي الاسباب الى مسبباتها
على الدوام او الاكثرية يقتضي ان يكون المتأدي اليه غاية لتلك الاسباب التي منها تنتهي على الدوام
والاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتأدى
الطبيعة اليها غايات للطبيعة وفساده ظ وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفاء بقوله
واما حديث التشويهات وما يجري مجراها فان بعضها هو نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي
وبعضها زيادة وما كان نقصا فانما هو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان
الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى غاية ولا ضمنا ان لاعدام افعالها غايات في المواد
الطبيعية المطيعة التي لها هي لغايات وهذا الايراد ذلك الشيء والموت والذبول هو لقصور
الطبيعة المدبرة عن الزام المادة صورتها وحفظها اياها عليها بادخال بدل لما يتحلل
ونظام الذبول ليس ايضا غير متأد الى غاية البتة فان لنظام الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة
بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكن بالعرض ولكل منهما غاية فالحرارة
غايتها تحليل الرطوبة واحالتها فتشوق المادة اليه على النظام وذلك غاية والطبيعة التي في
البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد ثاني فان الاستعداد منه

اخير ايقع اقل من الاستعداد منه مُدبّا بالعلل يذكرها في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامر
بالعرض سببا النظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو
فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب
ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما
فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية
نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام الكل وقد اومانا الى ذلك فيما سلف و
علمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في تناسب الضعف واجبة
واما الزيادات فهي ايضا كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة
التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وان كان المستدعي
الى تلك الطبيعة الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء فالسؤال
ثابت في ذلك الشيء بعينه انه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه ويتسلسل المطالبة الى غير نهاية
واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية
وان لا تقف المسئلة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء
تقصد لها وما يقصد لاجل شيء اخر تحري ان يسئل عنه باللم المقتضي للجواب بالغاية و
اما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال عن انه لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم
طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم نفرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي
الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب ان يكون لكل غاية لكنهما يقتضيان ذلك من حيث
هناك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي الخامس انه لا نسلم ان ما يظن كونه مبنيا
على فعل الطبيعة ليس يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وتأدٍّ اليه بل انما هو من ضرورة
المادة فان قوما من القدماء على ما ياتي انفا جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها
بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الثنايا لم تحدد لتقطع ولا الاضراس جعلت عريضة لتطحن
بل ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة
نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في ساير الامور الطبيعية التي اتفقت ان تحدث على
وجه تتضمن المصلحة فلم تنسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها انما تصدر عن
فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا دائما لا يختلف وهذا كالمطر الذي

وتأدي الصنعة صح

نعلم يقينًا انه كاين لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فتخلص البخار الى الجو البارد فصار

ماء ثقيلا فينزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة

لتلك المصالح ولم يلتفت الى اسنادها للبادي واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء

بقوله والذي يجب الآن ان نقول في هذا الباب ونعتقده هو انه لا كثير مناقشة الآن في ان

للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه

المدة عند حصول هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض

ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل الشائع انه وما يجري مجراه

اتفاقي ولنعمق النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض والجنين

عن النطفة باستمداد الرحم هل بعد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه

الطبيعة وتسدد قوة وكذلك نساعد ايضا على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه

الصورة لكنا نعلم انها لم تجعل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة لانها

لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما وجد بسبب الحجر وطفو الخشب لان الحجر اثقل والخشب

اخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الا ان يكون بسبب مواد ما تفعله هذه النسبة فجاء

بها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط

فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان في الاجزاء

الارضية والمائية تتحرك بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان تكون تحركها انما

هو لجذب قوى متمكنة في الحبات باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان تكون في تلك البقعة

اجزاء تصلح لتكون البر واخرى صالحة لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة

فقط فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من مقوم

يخصها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة وانه دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد

تبين ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات متوجها اليه ما دائما فلا يكون اتفاقا وان لم يكن

فيها اتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلمناسبة

ما بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة بعينها تجذب تلك المادة بعينها وتحركها الى

محصوص في الدوام او الاكثر فهنالك يكسبها صورة ما فتكون ايضا القوة التي في البر تحرك

بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك

لضرورة

قوله لا تقبل الا هذه الصورة اقول ويكون حصول المادة لاجل الصورة محمد اسمعيل رحمه

قوله وطفو الخشب اقول اي الصورة محمد اسمعيل

قوله بتقليد الاتفاق اقول تقليد الاتفاق محمد اسمعيل رحمه الله

قوله الى افرادها اي الامور الطبيعية محمد اسمعيل قوله فانه ليس حصول

قوله وذلك بالقياس اقول اي كون الاتفاق مدخلا في تكون الامور محمد اسمعيل رحمه امتثال

ولنعمق في

المادة من

بل جعلت هذه المادة لهذه الصورة

وتنفذ في جوهر البرة وقوتها فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها ليس بذاتها

قوله والحركات التي لذاتها معلومة اقول وهي الهبوط لا غير محمد اسمعيل

قوله فلمناسبة ما بين القوة ... متعلق بتجذب

قوله ما تجذب تلك المادة بعينها اقول وكلمة ما مصدرية فافهم محمد اسمعيل

لصورة المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنقل الى تلك الصورة
فلتصلح ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا هل بد من ان
يكون انتقالها الى حيث تكتسب هذه الصورة تعينا لم تكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب اخر
يحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله او لا تصلح لقبوله فتبين من هذا كله ان
تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر
على الدوام او على سبيل الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة غير معارضة ومعوقة كلها خيرات وكمالات وانها اذا تأدت الى غاية ضارة كان
ذلك لتأدي ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في حال تعقل النفس منها فيها سببا عارضا
فيوم ما اذا اصاب هذا الفيل حتى دوى وما اذا اصاب هذه المرئية حتى اسقط واذا كان
كذلك فالطبيعة تحرك لاجل الخير وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل وفي
حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات تتوجه
اليها دائما ما لم يعق توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك
الالهامات التي للانفس الحيوانية النابتة والناسجة والمدخرة فانها تشبه الاحوال الطبيعية
ثم هي لغايتها انتهى كلام الشيخ والى جميع ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك
عنه اشار المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها
ان ههنا امورا اتفاقية لا سبب لها يتأدى اليها لتكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك
كمن يحفر بئرا في الارض لماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا
لاجله فهذا العثور على الكنز مما لا سبب له لا اراديا ولا طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هناك
فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظاهر والفعل الارادي الذي
هناك اعني الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر اخر والاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على
الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكذا من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذا
الوقوع في البئر سبب من الاسباب في مثل هذين الامرين كثير جدا بل اكثر ما يجري في العالم فظهر انه
لا يجب ان يكون لكل فعل حادث سبب ان يكون لكل ما يتجدد غاية لفعل ونقل الشيخ في
الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق جدا ففرقة كذيمقراطيس وشيعته
جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وان مبادي الكل

من هذا القبيل

وقد اوم

بحبر اللماء قوله

قوله فلو نقصنا عالم الى آخره اي من الاجسام المجتمعة على هيئة

قوله وامر فبنى له هيكلا قوله عطف على قوله اعلن اي امر المقربين اليه بعبادته في التبجيل

اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل واشكالها مختلفة وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والتناسل بقي وتناسل وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يتناسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب لم يجوز وانه الكون في الجملة بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي توجد بها الاشياء وقالوا ان البخت والاتفاق سبب الهي مستور يرتفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض ممن يرى هذا الراي اخذ البخت محل الشيء الذي يتقرب به الى الله بعبادته وامر فبنى له هيكلا واتخذ باسمه صنما يعبد على نحو ما يعبد الاصنام عليه بازائهم طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل وانكرت ان يكون لهما معنى من الوجود وقالت انه من المحال ان يجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهد ما يفعل لعينها ونعرف لها غير ان يكون علة او نشاد لها علة مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جرم اهل الغباوة القول بان البخت السعيد قد لحقه وان زلق بها فانكسر رجله جزموا القول بان البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هناك بخت البتة بل كل من يحفر الى الدفين ناله ومن يميل الى ذلق في شقيه زلق عنده ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد في دكانه لحق غريما له فظفر بحقه فذلك من فعل البخت وليس كذلك لانه قد توجه الى مكان غريمه له حس بصير فرآه قالوا وليس وان كان غايته في خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل حد تلك الغايات غاية فتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهو في نفس الامر يصلح ان ينصبها غاية يرفض ما سواها اليس هذا الانسان شاعرا بمكان الغريم هناك فخرج يرومه فيظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه انه بالبخت والاتفاق يري ان جعله احد الامور التي يؤدي اليها خروجه غاية بصرف الخروج عن ان يكون في

يؤدوان تجمعت

ثبرام

الغريم الذي المعزم عليه

مع

لو كان

بعضه

في نفسه سببًا لما هو سببه وكيف نظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في ابطال
الاتفاق اصلًا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل في
السبب الموجود للشيء الذي لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث
هو كذلك وقوله قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية
تقال لما ينتهي اليه الشيء كيف كان وتقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هذا وقوله ان
الجعل لا يغير الحال في هذا الباب غير مسلم الا يرى ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثريا وفي
الاخر اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه ليظفر به من حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر
الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في اكثريته وغير اكثريته فكذلك
يختلف له حكم الامر في انه اتفاقي او غير اتفاقي بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق ان يقال ان
الامور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر مثل ان النار في اكثر الامر تحرق الحطب اذا
لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما ولا في
اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت فكونها لا يخلو اما ان يكون عن اطراد في طبيعة السبب
اليها وحده ولا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط او رفع
مانع او لا يحتاج فان لم يحتج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع
ما يقارنه ما يرجح الكون فيكون هذا الشيء ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن
ان لم يحتج الى ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بنفسه اليه الا ان يعوق
عائق ويعارض معارض وللمعارضة ما يتخلف في الاقل ويجب من ذلك انه اذا لم يعق عائق
وخليت الطبيعة ان يستمر الى ما يتجه نحوه فيكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعاوقه
معاوض البتة وان الاكثري معارضه ويتبع ذلك ان الاكثري بشرط رفع المانع واحاطة
المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية ظاهر وفي الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت
وتمت وواتت الاعضاء المحركة والطاعة ولم يقع مصادم مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصد
من شانه ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه فاذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال
انه كائن بالبخت فانه من جنسه في حكمه نعم اذا عورض فصرف فربما قيل ان انصرافه عن
وجهه كائن بالبخت وبالاتفاق وقد يبقى ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل و
الاقلي لا شك انه مما يقال انه كائن بالبخت والاتفاق واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ:

في اكثر الاحوال ليظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه ع

دالجواب عن شبهة الاتفاق

على الا يكون ع
عن الشيء ع

فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت

فى طبعيات الشفاء ان الامر مشتبه فيه وان متاخرى المشائين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون فى الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذى تسهم هذا المنهج ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين الى ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المساوية صورة الحال فى الامور الارادية فان هؤلاء المتاخرين يقولون ان الاكل واللااكل والمشى واللامشى وما اشبه ذلك هى من الامور المساوية الصدور عن مباديها ثم اذا مشى ماش او اكل اكل بارادة لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نستجيز زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم ونبين بطلان قولهم لشئ يسير وهو ان الشئ الواحد قد يكون بقياس او اعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس اخر واعتبار اخر متساويا بل الاقلى اذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت احوال صار واجبا مثل ان نشترط ان المادة فى كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الالهية الفاضية فى الاجسام صادفت استعدادا تاما فى مادة طبيعية لصورة مستحقة وهى اذا صادفت ذلك لم يعطلها عنها فيجب حينئذ ان تخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب وان كان اقليا نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس اقليا ونادرا الى الاسباب التى ذكرناها بل هو واجب ولعل الاستقصاء فى البحث يبين لنا ان الشئ ما لم يجب ان يوجد من اسبابه لم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله مؤخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان تكون طبيعة واحدة بالقياس الى شئ اكثرية وبالقياس الى شئ اخر متساوية فان البعد ما بين الاكثرى والمتساوى اقرب من البعد ما بين الواجب والاقلى ثم الاكل والمشى اذا نسبا الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوى الى الاكثرى واذا خرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا او كانا بالبخت والاتفاق واما اذا لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما بنفسيهما فى وقت يتساوى كون الاكل ولا كونه فيصح ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان ياكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة وكذا قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشى ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله شائع مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن فى نفسه غير مطلع ولا متوقع اوليس دائما ولا اكثريا فصالح ان يقال للسبب المؤدى اليه وليس مؤديا اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان قعود فلان اتفق

ان كان

ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون القعود لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شانه ان يؤدي الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس دائما ولا في اكثر الامر حتى لو فطن الفاعل بما يجري عليه حركات الكل وصح ان يريد ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق لصح ان يجعله غاية وكان خروجه خارجا عن حد التساوي والاقل لان الخروج من العارف بحصول الغريم في طريق جهة مخرجه يؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد وربما يكون اتفاقيا بالقياس الى الخروج كشرط زائد ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج لشرط زائد ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون من اجل شيء انها اسباب فاعلية لها بالعرض والغاية غاية بالعرض هي داخلة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثري الايجاب هو فيما يكون من اجل شيء ليس له سبب موجبه بالذات وقد يعرض امور لا تقصد وليست بالاتفاق مثل تخطيط الاقدام على الارض عند الخروج الى اخذ الغريم فان ذلك وان لم يقصد فضروري في المقصود لكن لقائل ان يقول انا ربما قلنا ان كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان فلانا قصد لحاجة كذا فاتفق ان وجده في البيت ولا يمنعه عن هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا القائل انما يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان اغلب ظنه ان زيدا ينبغي ان يكون في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق له ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كائن في البيت وغير كائن فيكون ظنه في ذلك الوقت يحكم بالتساوي دون الاكثري والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا وقد يظن في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثابت على وزن من لحق الذهب بالاوزان او الياقوتة المجاوز للمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لا انه اقلي ليس كذلك فان كون الشيء في الاقل انما يدخل الشيء في الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما صدر عنه ذلك لقوته ولو غلبة المادة الوافرة واذا كان كل شخص مثل هذا الفعل عنه دائما

وليس الكون مع الكسوف هو الكسوف وانما يكون سببا اتفاقيا له مع

اوفى اكثر الامر صدوراً طبيعياً انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا فى التسبيب
بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون تاديه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا
الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه
فيكون تاديه ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول
اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه او اكثر فيكون تاديه منه ايضا كذلك فيقال للسبب المستقل
بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الاكثرى الحصول معها انها اسباب ذاتية ومسبباتها
غايات ذاتية وللسبب المتساوى الحصول والاقلى الحصول اذا نسب مسببه الى مجموع ذلك السبب
والاحوال الحاصلة مع التساوى والاقلية انه سبب ذاتى ايضا ومسببه غاية ذاتية واذا نسب
الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقى ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس الى العثور على
الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العارف بكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر ومع عدم مانع
من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا
كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية
ككونه للماء او للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا عليه بالعرض لا بالذات — للعثور صح
فظهر ان العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب اصلا بل له سبب بالعرض وانه ليس ان العثور على
الكنز هناك ليس غاية لسبب اصلا بل هو غاية لسبب اتفاقى سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض — بالعرض صح ٣
العرض فاندفعت الشبهة بالكلية وظهر ايضا بطلان الرأى من رأى كون العالم بالاتفاق و
انكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات فتفطن واما قول من قال ان
الاتفاق سبب الهى مستور فلا اراه بعيدا غاية البعد وقد ذكرنا تاويله فى كتابنا المسمى بالحكمة
الطبيعية فقوله وكذا اثبتوا اللااتفاقيات اى اثبتوا الاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما
ذكرنا من الشبهة مع دفعها المسئلة التاسعة فى احوال العلل الاربع على ما قال والعلة
مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية وصورية او غائية وذلك اى كل ما يقال له علة سواء
كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة هاهنا
لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشئ لان العلة العرضية مثلا
كما يقال انها علة بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ فى طبيعيات الشفاء قد تكون بسيطة
وقد تكون مركبة كالفاعلية البسيطة كطبايع البسائط والمركبة ان يكون صدور الفعل عن ٤

بيان احوال العلل الاربع

يقال انها يصدق عنها الشئ بالعرض صح

علة

عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع لكاين عن القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيوليات البسائط والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وثقل الحمل للسرير الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل منه مع صحة اشتعاله منه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة كصورة الانسان لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين تحركه وبالفعل كانتهاء الحركة كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي ما يكون عن مواد لما بانه من المعلول بالاعم كالطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي مساو في مرتبة العموم والخصوص ومثل بالمثالين المذكورين وعلى هذا القياس في المادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كالشهوات في بدل من الظالم مطلقا وكمطلق الجلوس على هذا السرير واما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف منها ان يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا للضد ممانع بمنع فيقوى الضد الاخر فينسب اليه فعل ضد الاخر مثل السقمونيا اذا برد باسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلا المانع شيئا عن فعل الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع ضدا امثله مزيل الدعامة عن هدف فانه يوهم هادم الهدف ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبار لامور وصفات ويكون من حيث لواحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارنة لها كما يقال ان الطبيب يبني اى الموضوع الذي للطبيب هو بناء يبني لانه بناء لا لانه طبيب و يوجد الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني ومن ذلك ان يكون الفاعلية بالطبع والارادة متوجها الى غاية ما فيلعمها او لا يلعمها لكن يعرض

قوله والمكان كصور والعدد والنيل ... اقول قد عرفت ان القوة في ... الكبير ... والمادة ... فبعد ...

والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج صح

والجزئية كالشهوات من عدم فلان و كهذا الجلوس على هذا السرير و ايضا صح

قوله مثل السقمونيا فانه فاعل للاسهال الذي يلزمه ... المادة ... فيقوى ... البرودة ... بالذات ... السقمونيا بالعرض

معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما هو عرض له ذلك لا بذاته بل بسبب ما فاتفق ان وقع هناك
في ممرة فاتى عليها بثقله فشجها وقد يقال للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل
اصلاً الا انه تبعه ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك
فيستنجح فيتبرك به ان كان يتبعه امر محمود ويتيامن به او يستقبح بعده ان كان يتبعه امر محذور
ويتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير و لذلك الشر واما المادة بالذات فهي
التي لاجل نفسها تقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان
يؤخذ المادة مع الصورة المضادة للصورة وتزول لتحلولها فيؤخذ مع الصورة الزائلة بما هي
للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان و النطفة ليست
موضوعة بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يؤخذ الموضوع مع صورة ليست
داخلة في كون الموضوع موضوعاً وان لم يكن ضداً للصورة الاخرى المقصودة بجعل موضوعاً
مثل قولنا ان الطبيب يتعالج فانه ليس انما يتعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل
فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي
والتي بالعرض فمثل البياض والسواد له وربما كان نافعاً في التي بالذات مثل صلابة الخشب
لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة
فانه يقال للساكن في السفينة متنقل ومتحرك بالعرض واما الغاية بالذات فهي التي تنحو نحوها
الحركة الطبيعية والارادية لاجل نفسها لا لغيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على
اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل ذوق الدواء لاجل شرب الدواء وشرب الدواء
لاجل الصحة وهذا هو لنافع او المظنون نافعاً والاول هو الخير او المظنون خيراً ومن ذلك
ما يلزم للغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل فغايته التغوط وذلك لازم للغاية لا
غاية بل الغاية هي كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان الغاية الصحة قد يعرض
لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة لا اليه
بل يعارضها مثل الشجة للحجر الهابط ومثل من يرمي طيراً فيصيب انساناً وربما كانت الغاية
الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفاء والضابط على ما قال المحقق الشريف
ان العلة العرضية يقال باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا
اقترن بالعلة الحقيقية اقتراناً حقيقياً مصححاً لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما

اقتران

اقتران شيء ما بالمعلول كلّ فانّ العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعة تسمّى علة عرضية
وايضا اما عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذى يشترك فى الانفعال عنه اشياء كثيرة
مثل الهواء المعتبر لاشياء كثيرة والخاص هو الذى ينفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه
مثل الدواء الذى يتناوله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسى وغيرهما والخاصة
مثل جسم الانسان بمزاجه لصورته والصورة العامة لانيادق الكلية وهى مثل الجنس للخاصة و
الخاصة لانيادق الجزئية وهو مثل حد الشيء او فصله او خاصته والغاية العامة كاسهال الصفراء
بشرب السكنجبين وبشرب البنفسج ايضا والخاصة مثل لقاء زيد صديقه فلانا كذا فى الشفاء و
قوله وهى مثل الجنس للخاصة اى الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة كصورة الكرسى مطلقا التى
هى جنس لصورة هذا الكرسى وذلك الكرسى الى غير ذلك والفرق بين الصورة العامة و
الفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص فان الهواء المعتبر
مطلقا جنس لهذا الهواء المعتبر لهذا الشيء هو ان هذا الهواء كما انه معتبر لهذا الشيء يجوز ان يكون
هو بعينه ايضا معتبرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسى فان صورة هذا الكرسى لا يجوز ان
يكون بعينها صورة لذلك الكرسى فليتدبر جدا وايضا اما قريبة او بعيدة فالفاعل القريب
هو الذى لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذى بينهما
واسطة مثل تحريك النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء والمادة البعيدة
مثل الاخلاط والاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذى الزوايا
الغاية القريبة كالصحة للدواء وايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كبناء واحد
لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا فى سائر العلل وهذا اعنى انقسام العلة الى
المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة لكن لا فرق بين
الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة فى
كلام المصنف بما هو كالجنس لصانع مثل الصانع الذى هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما
والخاصة المقابلة كالنوع مثل البناء كما فعله الشارحون وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس
يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغنى عن اعتبار الاشتراك لان المشترك
ايضا عام فى التاثير فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة على حدة
فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر المسئلة الثامنة فى احوال علل وقع فيها اشتباه

منها ان العدم للحادث عدّوه من جملة مباديه فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس
في طبيعيات الشفاء واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او حادث كائن فان له زيادة
مبدء وكونه متغيرا غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وكائنا هو غير المفهوم من
كليهما فان المفهوم من كونه متغيرا انه كائن بصفة حاصلة فبطلت وحصلت له صفة اخرى
فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت فتبين انه لا بد له من حيث هو
متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم لها كان مع
الصورة الزايلة كالثوب الذي اسود والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما اذا كان
البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء
منه مثل الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما للحركة التي هي موجودة له بالامكان
والقوة فلما تحرك لم يزل منه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لا بد
ان يكون له ذات وجدت ناقصة وامر حصل فيه وعدم يقدمه فان العدم شرط في ان يكون
الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا بل كان
يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون
قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى
ان يحصل تغير او استكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير
او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو
مبدء ان كان كل ما لا بد من وجوده اي وجود كان ليوجد شيء اخر من غير انعكاس مبدء
وان كان ذلك لا يكفي في كون شيء مبدء ولا يكون المبدء كل ما لا بد من وجوده
لامر اي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدء من غير تقدم ولا
تاخر فليس العدم مبدء ولا فائدة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدء المحتاج اليه
من غير انعكاس فنجد القابل للتغير والاستكمال ونجد العدم ونجد الصورة كلها محتاجا
اليها في ان يكون الجسم متغيرا او مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم
كائنا او حادثا يضطرنا الى اثبات امر حادث والى عدم سابق واما ان هذا الحدوث
وهذا الكائن هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وحدوثه وجود جوهر كان منه مقارنا للعدم الصوري
الكائن ثم فارقه مقارنا له العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك بل يحتاج الى

ثم كلمة م
١ ومتغيرا م

ان تضعه للطبيعي وضعًا تفعه سو با الاستنفر دفنبرهن علیه فی الفلسفة الاولی انتهی

کلام الشفاء وظهر منه ان یکون عدم الحادث مبدءا ومحتاجًا الیه لوجوده انما هو

بالذات وعلی الحقیقة لا لمجرد مقارنته لما هو مبدأ له اعنی مادته علی رأی الحکماء او فاعله

علی رأی المصنف والمتکلمین من نفی حاجة الحادث الی سبق مادة علی ما مر لیکون من المبادی

العرضیة علی ما قال والعدم للحادث الزمانی من المبادی العرضیة ای لکونه مقارنا لما هو

فاعل له او مادة له کما عرفت وان کانا متقدمین علی المع بالزمان لکون تقدم العدم زمانا

لامحة وفیه ایضًا ان کون المقارنة لما تیقدم بالزمان علی المع مصححة لاطلاق العلیة و

المبدأ بالعرض علی المقارن غیر ظاهر بل الظ عدمه کما لا یخفی علی المتأمل والاولی علی

تقدیر کونه مبدأ بالعرض ان یعلل بکونه علة لما هو مقارن للمعلول اعنی وصف

للحادث من حیث هو حادث لا من حیث هو موجود کما مر فی کلام الشیخ ومنها ان

الفاعل فی طرف العدم قد یشتبه فلیظن انه غیر الفاعل فی طرف الوجود لان الفاعل

المستجمع لجمیع شرائط التأثیر ان کان موجودًا کان الاثر موجودًا وان کان معدومًا

کان معدومًا والیه اشار بقوله والفاعل فی الطرفین واحد ومنها ان الموضوع کا

المادة فان کلا منهما علة مادیة قد یشتبه فیتوهم تخصیصها بالمادة فالحاصل کما قیل

ان الموضوع من جملة العلل لکنه مشتبه بالعلة المادیة ولذا لم یعده علیحدة من اقسام

العلل والتحقیق ان کونه علة مادیة لیس مبنیا علی التشبیه بل هو من افراد العلة المادیة

حقیقة کما ظهر لک من تضاعیف ما سبق ومنها ان افتقار الاثر الی المؤثر انما هو فی احد

طرفیه الوجود والعدم لا فی جهة ماهیته وقد سبق تحقیقه وانما ذکرها هنا لوقوع الاشکال

فیه ومنها ان اسباب الماهیة غیر اسباب الوجود لکون الوجود زائدًا علی الماهیة فاسباب

الماهیة هی المادة والصورة وهما داخلان فیها واسباب الوجود هی الفاعل والغایة

وهما خارجان عنها وهما المراد من المؤثر واما حاجة المع فی الوجود الیهما لا فی المادة

والصورة بل حاجته الیهما انما هی فی تقوم ماهیته والحاجة الی المؤثر انما یکون

بعد ذلک فینبغی ان لا یقع الاشتباه من کونهما معدودین فی العلل فیظن ان

حاجة المع الیهما ایضًا فی الوجود ویمکن ان یجعل هذا من تتمة الحکم السابق فکانه

لما قال ان افتقار الاثر انما هو فی الوجود والعدم لا فی ماهیته اعترض بان المع یفتقر الی

الی المؤثر ثم

الى بعض علله فى تقوم مهيته لا فى وجودا وعدما فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو فى احدهما فقط فاجاب بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر المعبر عنه بلفظ الاثر انما هو فى احد طرفيه والمؤثر انما هو سبب الوجود لا اسباب المهية واسباب المهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر فى تقدم المهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذى هو اسباب الوجود فلتتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق ذلك فى مسئلة نفى الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من تساوى نسبة مهية الممكن الى طرفى الوجود والعدم فيفتقر فى كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجح بلا مرجح وهذا المرجح هو السبب ومنها انه قد سبق ايضا فى مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليهما فلا يحتاج حينئذ الى سبب بل يكفى تلك الاولوية فى وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا فى الحركة اى لا بد لعدم الحركة ايضا لما عرفت من نفى الاولوية مطلقا المسئلة التاسعة فى بعض احوال العلة المعدة وهى ما يقرب المعلول الى علته وقبل الاعداد هو التهيئة فالمعد هى الذى يهيئ المادة وتعدها لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد يدبرها فالاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة وتقريب المعد اليه كما فى الحركة الى منتصف المسافة فانها قربت الحركة الواقعة بعد المنتصف الى الفاعل ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف وهما متماثلان او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة وهى مخالفة او ضد كالحركة الى الفوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى صورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة

[Margin: وان العدم ... | المراد من | من سبب | فى بعض احوال العلة المعدة | فى المسافة]

ذاتية

ذاتیه بالنسبة الی ما هی علة فاعلیة عرضیة له فان شرب السقمونیا علة فاعلیة
عرضیة لحصول البرودة وعلة معدة له ایضا ذاتیة قد فرغ من تسوید هذه النسخة
الشریفة ومواشی اللطیفة الظریفة منها حواشی استاد الاعظم و نحریر المعظم افضل
المتاخرین مولانا آخوند ملا محمد اسمعیل الاصفهانی اعلی الله مقامه
من البدایة الی النهایة ومنها حواشی منه مقید بانه من الوحید من
مبان من الله سبحانه وعطاه توفیقا فی العشر الاول من الشهر السادس من السنة
السابع من العشر السابع من المائة الثالثة من الالف الثانی من الهجرة المقدسة
المکرمة النبویة صلی الله علیه وآله فی عهد اعظم السلاطین وافخم
الخواقین واعلی ملوک الاولین والاخرین ناصر الملة و
الدین ماحی بلاد الاسلام ماحی آثار الکفر والطغیان والی
لواء الخلافة ومالک سریر الولایة السلطان ابن
السلطان ابن السلطان ابن السلطان ناصر الدین شاه
الذین [illegible] دام الله ظلاله [illegible]
علی العالمین فی دار الخلافة
طهران صانها الله عن
الحدثان بسعی و
تحریر العبد
الاثم الجانی
محمد علی
طهرانی
آغاز و انجام و ابتدا و اختتام این کتاب مستطاب کردید و تمام و انتهای این کتاب

قد تم مقابلته [illegible] فی یوم [illegible] ۱۲۷۶ [illegible]

مقابله شد

مسند و ملتمس از طالبان علوم دینی در مطالعه عوام ... ملک این نسخه بفاتحه
یاد نمایند الحمد لله الاول والآخر والظاهر والباطن وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین لعن الله

1st 10 days of
6th month of
the 77th yr
of the 3rd century
of the 2nd millenium
= Dec (15-25) 1860

اعلم ان مفهوم لفظ الله له حد لان معناه الموضوع له مجمل متضمن لجميع الصفات الكمالية فكل منها عند التفصيل جزء من مفهومه والفرق بين الحد والمحدود ليس الا بالاجمال والتفصيل
في الادراك فان الالفاظ المذكورة في الحد تدل على ما دل عليه لفظ المحدود بعينه بدلالة تفصيلية وليس من شرط الحد ان يكون تاليفه من جنس وفصل بل من اجزاء اية اجزاء
كانت لبعضها اعم من بعض مطلقا او من وجه او متساوية او متباينة او لها اجنبية من وجه الا ان المشهور بين الجمهور ان الحد لا يكون الا من جنس وفصل لما راوا ان الحقائق المتاصلة التي لها
طبيعة نوعية لا يكون الا كذلك وبالجملة كل لفظ وضع لمعنى اجمالي قابل للتحليل الى معان متعددة تدل عليها الفاظ متعددة يكون الاول محدودا والثاني حدا له كذا
اسم الله بالقياس الى جميع اسمائه الحسنى فان نسبة المجموع اليه بحسب المعنى نسبة الحد الى المحدود وهذا لا يضر في ذاته المقدسة واحدية الوجود البسيط عن التصور
والتمثل والتخيل والتعقل فان كل ما يدركه العقل من معاني الاسماء بحسب مفهوماتها اللغوية او الاصطلاحية فهي خارجة عن ساحة العز والكبرياء الا انه الذي سلاديها
من ملاحظة مظاهرها ومجاليها وهذه مربوبة بها ومحاكيها ثم لما تقرر عندهم ما من نعت الا وله ظل ومظهر في العالم وثبت ان الاشتراك بين كل اسم
ومظهره ليس بمجرد اللفظ فقط حتى يكون لفظ القدرة والعلم وغيرهما في الخالق بمعنى وفي المخلوق بمعنى آخر والا لم يكن هذه المعاني فينا دلائل على تحققها في البارئ
على وجه اشرف وارفع وبتحقيق هذا فبطل كون الاشتراك فيها بمجرد اللفظ نعم هذه المعاني في المخلوق في غاية الضعف والقصور وفي الحق
في غاية العظمة والكمال فيكون الاسماء الحسنى مع مظاهرها ومجاليها التي هي الماهيات المسمات بالاعيان الثابتة مشتركة في اصل المعنى سواء كانت المظاهر
من الصور النوعية الجسمانية المدركة بالحواس الظاهرة التي من عالم الشهادة وعالم الخلق ومظهر الاسم الظاهر المشتمل على الآثار المتكثرة تحت حيطة لها مظاهر
مختلفة من هذا العالم او كانت من الصور العقلية المجردة الذوات المدركة بالمدارك الباطنة العقلية والروحية التي هي من عالم الغيب
ومظهر الاسم الباطن المشتمل على اشياء كثيرة يكون على اختلافها تحت حيطة ذلك الاسم كما ان مظاهرها المختلفة الانواع مندرجة تحت
عالم الامر وقد انتم كما عرفت عبارة عن صورة عقلية تفصيلية يدل عليها بالفاظ متعددة دالة على ما يدل عليه لفظ واحد هو معنى اجمالي له كذلك
بل معناه معناه بان يكون لحقيقة واحدة كالانسان صورتان احديهما موجودة بوجود واحد اجمالي والاخرى موجودة بوجود
متعددة تفصيلية فيقال للمفصلة انها حد وللمجملة انها محدود وعلى هذا يلزم ان يكون مفهومات جميع الاشياء ومظاهرها التي هي اجزاء العالم
ظاهرا او باطنا على كثرتها حدا حقيقيا لمفهوم اسم الله اعلم ان الحق ان وضع الاسم المخصوص للذات الاحدية والهوية الغيبية
مع قطع النظر عن النسب والاضافات غير متصور اصلا لان الغرض من وضع الالفاظ والنقوش والكتابة ليس الا الدلالة على
معان في الذهنية الدالة على الحقائق الخارجية اذ لو كان الحقيقة نحو وجود في الخارج حاضرا عند المخاطب سقط اعتبار اللفظ بل لا يحتاج
الى اشارة عقلية وحسية ولما لم يتصور لحقيقة الباري صورة في ذهنية مطابقة لذاته فلا يمكن الدلالة عليه بالفاظ الدالة على الصورة
الذهنية المطابقة له فلا اسم لذاته المخصوصة بلغة اذ لا يمكن نيل ذاته المقدسة الا بصريح ذاته واشراق نور وجهه الكريم بعد
فناء السالك من ذاته واندكاك جبل انيته واضمحلال في الحين وح فلا اسم له ولا رسم ولا نعت ولا خبر عن الغيب المحض
والمجهول المطلق فان السالك ما دام في حجاب وجوده وغيبته فلا فائدة للالفاظ في حقه ولا خبر له عن الحق اصلا واذا وصل
الى الشهود الحقيقي فلا اثر له عند الفيء كما قيل شعر اين مدعيان در طلبش بيخبرانند ان راكه خبر شد خبري باز نيامد هذا التحقيق لصدر
الحكماء والمتالهين مولانا صدر الدين الشيرازي على كتابه المسمى بالشواهد في الاشراق الربوبي في بيان نفي الحد والبرهان عنه تعالى

عشق رامي بين حبابان صاف في زلال | پادشاهان مظهر شاهي حق
واندران تابان صفات ذو الجلال | عارفان مرآة آگاهي حق
خوبرويان آينه خوبي حق | عشق ايشان عكس مطلوبي حق

كتب جالينوس الى عيسى عم يا طبيب النفوس الشريفة ببيداء الجهالة المكشفة باكناف الرذالة المنغمسة في العلائق البدنية المكدرة باكدار الطبيعة ويا موقظ القوم من رقدة الغافلين ومنبه العباد من مضيق الكاهلين يا منجي الهالكين الهلكات ويا غياث من استغاث ان ذاتا هبطت فاخطرت وتذكرت فمنعت الى وصول من سبيل الجواب من حضرت عيسى الى جالينوس يا شريفك ان النفس بالاستعدادات العقلية والمرموزات النقلية كرطلبا للتنوير النفس بالانوار الالهية القدسية جاذبة من دار الدنيا الفانية الى دار الباقية الى محل الارواح الطاهرة والنفوس الزاكية فان مجرد العقل غير كاف في البداية الى صراط مستقيم

المتبدى الى فلاطونية عبارة عن اشيار موجودة في مرتبة اخيرة من مرتبة متمايزة كل منها عن الاخر بحسب الوجود لا بحسب الماهية والصورة يقول بها ان اول عبارة عن تحليل صور اشياء موجودة في متمايزة بحسب الوجود والماهية

الشبهة المشهورة بشبهة ابن كمونة وهي انه لم لا يجوز ان يكون هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتا تمام المهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما ووجه الاندفاع ان مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيلان اما الثاني فلما مر من ان كلما لم تكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب والوجود والفعلية والتمام

اعلم يا اخا الحقيقة ايدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ما ذا وقد يكون مركبا وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشيء

م الاسفار

چون خواهی از کسی چیزی طلب کنی دار [illegible]
مضایقه نکند اسم او را بر انگشت
بزرگ دست چپ بنویس بدین صورت

لی حا

یعنی اگر زنی که حاجت در نشسته باشی اسم
مبارک برزوج را با فاتحه انگشت
زینب نه خفه کنم از زینب نیز
ونقش کن بدین طریق [illegible]

المقدم ما يجز عنه وكلما عنه فالمقدم مثله

واعلم انه لا نهاية في صرف الشيء يعني كلما فرضت ثانيا له فهو هو الاول وهذا معنى الوحدة الغير العددية وقال شيخ الاشراق صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو

اعلم ان الفرق بين النقص والعدم يرجع الى الاعتبار فان مرجعهما الى سلب الكمال بحسب الواقع فبملاحظة كونه بحيث يزيل بحصول ذلك الكمال كان ذلك العدم نقصا وبملاحظة نفس السلب كان عدما

[illegible]

اذا رايت الرؤيا في المنام فانظر لسنة التي رايت فيها الرؤيا كم من الشهر ثم فذ لكل سنة من الشهر سورة من القرآن مزاولة واحسب لكل سنة سورة الى السنة الرؤيا فالسورة التي يقف العدد عليها فخذ اولها لكل سنة آية ثم انظر الى الاية التي يقف عليها العدد وفيها تعبير الرؤيا

قوله لان الحد والبرهان متشاركان في حدود يها اعلم ان المقصود من الكلام انه لا يكون حد الوجود وهو الفاعل والغاية اذ حد المهية وهو الجنس والفصل والمراد من البرهان هو برهان اللم على انه قال بعض ان البرهان بخصوصه يطلق على اللم والدليل اعم منه فما لا يكون له حد بمعنى الاعم لا يكون له برهان اللم وبعبارة اخرى يعني مراده ان الحد قسمان حد المهية ومناطه الجنس والفصل وحد الوجود ومناطه الفاعل والغاية واذ لا مهية له فلا يكون له حد المهية واذ كان بسيطا فلا فاعل ولا غاية له لان لكل ما له فاعل وغاية ممكن وكل ممكن زوج تركيبي فلا يكون له حد الوجود ايضا [illegible]

نكتة حكمية وهي انه لم وجب كون الاولياء في جميع الاعصار ولا يكون زمانا خاليا من الولي والانبياء في بعض الاعصار وبيان ذلك ان كل ما في عالم الخلق والحس والظلم مثال ذاته وصفاته والايه ولا يكون في هذا العالم شيء الا ويكون اصله وحده فيه لان الاشياء متناسبة والمعلول متحقق في مرتبة العلة على نحو اضعف وانقص والعلة متحققة في المعلول على نحو اعلى واشرف والمعلول يتجدد مع علته ضربا من الاتحاد ولا يخفى ذلك على اهل الحكمة والمعرفة فلما كان الحق كانه الكنز وصفاته العليا كالدرر في كنز من الادعية باقية بافية في ذاته وذاته باقية وصفاته عين ذاته وباقية ببقاء ذاته والاولياء مظهر هذا الاسم ولذا وجب وجودهم في جميع الاعصار ولنعم ما قال ناظم ذلك المطلب العالي المولوي في كتاب المثنوي عارفان مرآة الكامل حق پادشاهان مظهر شاهی حق [illegible]

[illegible]

إِنَّا كَفَيْنَاكَ ٱلْمُسْتَهْزِئِينَ

آیهٔ مبارکه را جهة شداید و برآمدن حاجات هزار مرتبه بخوانند انشاء الله باجابت مقرون خواهد شد

چون قنبر را با روغن دنبه مرهم نموده بر سر کچل بنج شش مرتبه بمالند البته چاق می نمود مجرب

چون زن حامله قدری را در کف دست کند و قدری شیر بر سر آن بدوشند هرگاه در میان شیر حرکت کند آن زن حامله پسر خواهد بود و اگر حرکت نکند دختر دار می باشد

برهان على الطلع الشيخ وهو انه لو تعلق النفس بعد البدن رقة عن البدن بهلاك البدن او ببدن آخر لزم ان تنتقل من مرتبة الكمال التي اكتسب من البدن الاول الى مرتبة النقصان اولا ثم حتى تتعلق بالبدن الثاني لظهور شأن النفس مع بدنه

اذ كرسمي الطمع الامر المتصل بالمعقول المتحرك
سمى الشد والمسمى ورا الله الذي بحرکة الله الا
صفة الجلال التي بعزة مغفور به موضع من كان صفة الشبه الكرم والجمال الذي تعبير
بعزة مسلطوبه متضمن مغفور کان لهم والقاف و رسته
در شریعت دل را باید ریختن
زلف تو چون زنده شد پس چون نمیرد
لا يلهيهم عن ذكر فعلوه ليس باقا نور المغفور
عند ذكر ماوراء الله

